BEITRÄGE ZUR
SPRACH- UND KULTURGESCHICHTE DES ORIENTS
Herausgegeben von Prof. Dr. phil. Dr. jur. O. Spies

Heft 16

Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī

von

Dr. Brahmānanda Gupta

VfO

Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, Walldorf-Hessen

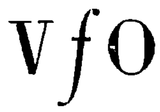
1963

2

Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī

von

Dr. Brahmānanda Gupta



Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, Walldorf-Hessen

1963

'65; 158

Herrn

Prof. Frauwallner

zugeeignet

Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī

Seite

VORWORT

Die vorliegende Arbeit hat die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī zum Thema. Bevor ich aber das eigentliche Thema angreife, möchte ich einige Vorfragen in einer Einleitung klären und zwar soll 1) ein allgemeiner Überblick über den Verfasser Jayanta, seine Person und seine Werke sowie seine Stellung innerhalb der Nyāyaschule gegeben werden, 2) eine Skizze der Entwicklung der Wahrnehmungslehre des Nyāya bis zu Jayanta hin versucht werden und 3) der Wahrnehmungsabschnitt der Nyāyamañjarī einer kurzen Analyse unterzogen werden. Darauf kann nach einer kurzen Vorbemerkung zur eigentlichen Darstellung fortgeschritten werden.

A. Einleitung

I. Allgemeiner Überblick über Jayanta

Theodor Aufrecht hat in seinem 'Catalogus Catalogorum' insgesamt sechs Autoren unter dem Namen Jayanta bzw. Jayantabhaṭṭa und Jayantasvāmin aufgeführt[1]. Unter diesen Autoren nennt er an zweiter Stelle einen Jayanta, welcher der Verfasser der Nyāyamañjarī und Nyāyakalikā ist. Dieser Autor besitzt nun einige Besonderheiten, die der 'Catalogus Catalogorum' dem an vierter Stelle zitierten Jayanta oder Jayantasvāmin zuschreibt; er ist nämlich Vater des Abhinanda, Sohn des Kānta[2] und Enkel des Kalyāṇasvāmin (vgl.S.9f).Ob der Verfasser der Nyāyamañjarī mit diesem Jayantasvāmin oder auch einem der übrigen in der Liste angeführten Personen identisch ist, läßt sich nach dem bisherigen Stand der indologischen Forschung noch nicht mit Sicherheit entscheiden. In dieser Arbeit handelt es sich insbesondere um den Jayanta oder Jayantabhaṭṭa, der als Verfasser der Nyāyamañjarī bezeichnet wird. Die erste vollständige Ausgabe der Nyāyamañjarī, die von Gaṅgādhara Śāstrī herausgegeben wurde, erschien im Jahre 1895 in den Vizianagram Sanskrit Series. Darauf folgte im Jahre 1936 eine zweite,aus zwei Teilen bestehende Ausgabe in den Kashi Sanskrit Series. 1941 veröffentlichte die Universität Kalkutta eine von Pañcānana Tarkavāgīśa verfertigte, mit Bengali-Übersetzungen und -Anmerkungen versehene Ausgabe in Bengali-Schrift, die sich allerdings auf den Wahrnehmungsabschnitt (pratyakṣakhaṇḍa) der Nyāyamañjarī beschränkt. Außerdem übersetzte J.V.Bhattacharyya in der Calcutta Review von Oktober 1952 an einen Teil der Nyāyamañjarī ins Englische.

---

1)Siehe 'Catalogus Catalogorum',Leipzig,1891,Part I, S.200

2)Jayanta selbst nennt ihn in der Nyāyamañjarī mit dem Synonym Candra (beides bedeutet 'Mond'). Vgl. NM(KSS).II.S.208

Über den Autor selbst, seine Werke und seine Zeit ist manches schon bekannt geworden[3]), das in diesem Zusammenhang in Betracht gezogen werden soll. Was die Person Jayantas und seine Zeit angeht, so möchte ich mich vor allem zwei Berichterstattungen zuwenden.

1. Allgemeine Auskünfte über die Person Jayantas
Abhinanda:Kādambarīkathāsāra

Phaṇibhūṣaṇa Tarkavāgīśa[4]) berichtet in seinem Buch Nyāyaparicaya, Jayantabhaṭṭa, der große Philosoph und Verfasser der Nyāyamañjarī, sei nach der Meinung einiger Gelehrten in Bengalen geboren und von dort nach Kāśmir gewandert, um sein Brot zu verdienen. Diese Überlieferung stellt sich jedoch als ungenau heraus, wenn man sie mit dem Bericht vergleicht, der von Jayantas eigenem Sohn, Abhinanda, stammt. In Abhinandas Buch Kādambarīkathāsāra erfahren wir, daß nicht Jayanta selbst, sondern einer seiner Vorfahren namens Śakti von Gauḍa (=West Bengal) nach Dārvābhisāra[5]), einen Ort in Kāśmir, ausgewandert ist, wo er auch heiratete. Über Śaktis Sohn Mitra läßt sich nichts Genaueres sagen. Von Śaktisvāmin, Jayantas Urgroßvater, wissen wir, daß er bei Lalitāditya Muktāpīḍa, dem damaligen König von Kāśmir, der aus dem Geschlecht der Karkoṭa hervorgegangen ist, das Amt eines Ministers bekleidete. Jayantas Großvater hieß Kalyāṇasvāmin und sein Vater Kānta[6]). Über Jayanta selbst berichtet sein Sohn, daß er

---

3)Erich Frauwallner:'Beiträge zur Gesch.d.Nyāya,I.Jayanta und seine Quellen'WZKM.XLIV.1937,S.263-278;Paul Hacker:'Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimiśra' in Festschrift Schubring,1951,160-169.

4)'aneker mate nyāyamañjarīkāra mahānaiyāyika Jayantabhaṭṭa o baṅgadeśe janma-grahaṇa kariyā pare tini jībikārtha kāśmir-vāsī han'-Nyāyaparicaya,Jātīya-śikṣā-pariṣad-granthāvalī--5,Yādavpur,Beng.Jahr 1340,Bhūmikā,S.3,7-8.

5)Dārvābhisāra,das zwischen den beiden Flüssen Jhilām und Chenāv in dem nördlichen Teil Gujrāts gelegen ist,wird von Jayanta einmal in der Nyāyamañjarī erwähnt.(Vgl.NM KSSI S.374,5).

6)Siehe S.8, Anmerkung 2

rednerische und dichterische Begabung besessen habe, als Vṛttikāra bekannt gewesen sei und außerdem ein Kenner der Veden und ihrer Hilfswissenschaften, ja der Wissenschaft überhaupt, war. Die Genealogie der Familie sieht also gemäß der obigen Darlegung folgendermaßen aus:

ŚAKTI
"
MITRA
"
ŚAKTISVĀMIN
"
KALYĀṆASVĀMIN
"
KĀNTA(?CANDRA)
"
JAYANTABHAṬṬA
"
ABHINANDA

Jayantabhaṭṭa: Nyāyamañjarī und Āgamaḍambara

Jayanta gibt in den beiden Büchern Nyāyamañjarī und Āgamaḍambara selber Auskunft über seine Vorfahren sowie über seine nähere Umgebung und seine Zeit überhaupt. Über Jayantas Großvater berichtet die Nyāyamañjarī, daß er im Anschluß an ein rituelles Opfer ein Dorf namens Gauramūlaka geschenkt bekommen habe: "denn mein Großvater, der in dem Wunsche, ein Dorf zu erhalten, ein Sāṃgrahaṇī-Opfer darbrachte, erhielt unmittelbar nach der Beendigung dieses Opfers das Dorf Gauramūlaka" (S.250,14-15). Über seinen Vater schreibt Jayanta, daß er den Namen Candra trug[7] und eine berühmte Persönlichkeit seiner Zeit war.[8]

Über sich selber sagt Jayanta, daß er sehr gewandt in der Diskussion (vāda) sei und sich den Beinamen 'Neo-Kommentator' (nava-vṛttikāra) erworben habe.[9]

---

7)Prof.Frauwallner macht auf einen Candra der Prabhākaraschule aufmerksam. Ob dieser Candra mit Jayantas Vater identisch war, läßt sich wegen des unzureichenden Materials nicht feststellen.(Vgl.WZKM.43,1936,S.267,19-21).
8)NM(KSS).II.S.208,28.
9)NM(KSS).II.S.208,26-27.

Von den Personen seiner Umgebung hebt Jayanta in der Nyāyamañjarī vor allem den König Śaṅkaravarman hervor, der sich gegen einen schlechten religiösen Brauch der 'Blaugewandigen' (nīlâmbara) wandte.[10] Weiter teilt er mit, daß er vom König ins Gefängnis geschickt wurde und dort das Buch (Nyāyamañjarī) schrieb: "Aber der König hat mich in dieses einsame (aśabdaka), tiefe Verließ gesperrt. Und da habe ich mir die Zeit dadurch vertrieben, daß ich dieses Werk verfaßte" (363,11-12).[11]

In seinem anderen Buch, Āgamaḍambara, erwähnt Jayanta ebenfalls Śaṅkaravarman[12] und auch die Königin Sugandhā Devī,[13] die, wie der Historiker S. C. Ray berichtet[14], nach dem Tode ihres Mannes die Regierungsgeschäfte leitete.

---

10) NM(KSS).I.S.248,14-17;vgl.P.Hacker:'Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimiśra'im Festschrift Schubring, S.161,24 f.

11) Die Tatsache, daß Jayanta von Śaṅkaravarman, den er in seinen beiden Büchern (Nyāyamañjarī und Āgamaḍambara) vielmals lobt, gefangen genommen wurde, ist erstaunlich. Als Erklärung hierfür lassen sich die beiden folgenden Hypothesen aufstellen: 1) könnte Jayanta im Verlaufe des Kampfes, den Śaṅkaravarman mit dem Ziel der Einigung Kāśmirs gegen Dārvābhisāra, wozu Jayantas Heimatort gehörte, unternommen hatte, gefangen genommen worden sein; 2) könnte Jayanta ebenso wie andere zeitgenössische Persönlichkeiten in der späteren Regierungszeit Śaṅkaravarmans, als der König seine Untertanen hart mit Steuern bedrückte, um die in den vorherigen Kriegszügen ausgeleerte Kasse wieder aufzufüllen, in eine Streitigkeit mit Śaṅkaravarman verwickelt worden sein (Vgl.hierzu die Bemerkung 'prajā-pīḍana-paṇḍitaḥ', die Kalhaṇa auf Śaṅkaravarman bezieht. [Rājataraṅgiṇī. V.165]).

12) AD (Manuskript-Fotokopie).S.37,2 u.8; 39,6-7; 42.

13) ebenda S.56

14) S.C.Ray:Early history and culture of Kashmir,Calcutta,1957, p.52,13ff.

Damit sind uns wichtige Hinweise für die Lebenszeit Jayantas gegeben. Jayanta war einerseits der Zeitgenosse des Königs Śaṅkaravarman. der von 883-902[15] regierte, andererseits hat er auch noch die Zeit, als die Königin Sugandhā Devī an der Spitze des Staates stand, also die Jahre 904-906[16], zumindest teilweise miterlebt.

2. Heimat Jayantas

Wie aus dem Bericht Abhinandas zu entnehmen ist,lebten die Vorfahren Jayantas ursprünglich in Gauḍa (West Bengal) und wanderten später nach Kāśmir aus. Durch Jayantas Großvater gelangte die Familie in den Besitz des Dorfes Gauramūlaka[17], das von nun an für sie als zweite Heimat galt. Gauramūlaka lag in dem Bezirk Dārvābhisāra in Kāśmir. Jayantas genaue Kenntnis dieses Ortes, die sich in der Nyāyamañjarī spiegelt[18], weist darauf hin, daß er in Gauramūlaka heimisch gewesen sein dürfte. Auch der Bezirk Dārvābhisāra wird in der Nyāyamañjarī erwähnt[19]. In seinem Drama Āgamaḍambara spricht Jayanta von einem Ort Parameṣṭhipura[20], den er vielleicht gekannt haben mag. Das Land Kāśmir erwähnt Jayanta zweimal in der Nyāyamañjarī[21], wobei er an der letzteren Stelle auf den schrecklichen, stürmischen Winter in Kāśmir aufmerksam macht.

---

15) P.Hacker:'Jayantabhatta und Vācaspatimiśra',in:Festschrift Schubring,S.161.Ich verzichte auf eine ausführlichere Bearbeitung der Datierungsfrage Jayantas, da man sich hierüber bei Prof.Hacker unterrichten kann.
16) S.C.Ray:Early history and Culture of Kashmir, pp.52ff.
17) Stein nimmt an,daß der Ort Gauramūlaka in der Nähe von Rājapurī liegt (vgl.WZKM.43.1936.S.267,Fußnote 2).
18) Vgl.II.S.47 ff u.50,3 ff. Gauramūlaka wird insgesamt sechsmal in der Nyāyamañjarī erwähnt.
19) NM(KSS).S.374,5
20) Āgamaḍambara (Manuskript-Fotokopie).S.60,3
21) NM(KSS).I.S.374,5;II.S.126,10

3. Religiöse Anschauung

Die religiöse Anschauung Jayantas nimmt in der Religionsgeschichte des Hinduismus eine hervorragende Stellung ein. Ebenso wie alle anderen uns bekannten Nyāya-Philosophen war er Śiva-Verehrer[22]. Dies geht aus allen drei Werken[23] unbezweifelbar hervor. In dem Maṅgala-Vers sowie dem Schlußvers der Nyāyamañjarī wird Śambhu (Śiva) ausdrücklich verehrt. Außerdem gibt es in demselben Werk noch genügend andere Textstellen[24], die beweisen, daß er ein frommes Mitglied seiner Sekte war.

Nach seiner Vorstellung impliziert das Wesen Gottes (Śivas) ewige Glückseligkeit (nityånandåtmakam.S.184,19;vgl. auch 185.5). Außerdem ist Gott der höchsten Erkenntnis teilhaftig und mitleidsvoll (vgl.175,5). Er ist ewig-wachend und selig (nityaprabuddha-pramudita S.188,6). Durch seinen bloßen Willen entstehen und bestehen die Welten und lösen sich am Ende des Zeitalters (yuga) wieder auf (188,3-4)[25].

Es ist nun bemerkenswert, daß Jayanta trotz seiner ausgesprochenen Śiva-Verehrung andere Weltanschauungen[26] als gleichermaßen berechtigt gelten läßt, da sie, wie er behauptet, alle ihren Ursprung dem Einen und Einzigen, der in verschiedenen Erscheinungsformen auftritt, verdanken. Dieser Eine ist nach Jayantas Auffassung Śiva. In dem Text heißt es: "Obwohl dieser der Eine ist, nimmt er dennoch zum Heil aller Wesen verschiedene Gestalten an, die er durch seinen bloßen Willen in

---

22) Vgl.Walter Ruben:Geschichte der indischen Philosophie,Berlin 1954,S.246,10-11;252,25-26;256,13 u.28;P.Hacker:'Ānvīkṣikī', WZKSO.1958,II.S.69,23-24

23) An dieser Stelle denke ich an Nyāyamañjarī,Āgamaḍambara u. Nyāyakalikā.

24) NM(KSS).S.231,6;213,16;184,19;188,6; II.S.197,13ff.

25) Eine eingehendere Behandlung der Gotteslehre Jayantas ist in diesem Rahmen nicht am Platz.

26) In der traditionellen Schule des Nyāya,also in dem NS.,dem NBh.und im NV.von Uddyotakara, wird das Wort 'Āgama'lediglich auf die Veden bezogen.Jayanta wendet den Terminus Āgama jedoch auf das buddhistische,śivaitische und pañcarātrische System an,braucht ihn also im weiteren Sinne als Ausdruck für Weltanschauung überhaupt. Ebenso spricht Vācaspati in der NVTT. (Siehe Nyāyadarśanam I CSS I,S.566) sowohl bei den Veden als auch bei den anderen Systemen von Āgama.

Erscheinung treten läßt (od.erzeugt),lehrt verschiedene Weltanschauungen (und) trägt verschiedene, in der ganzen Welt bekannte Namen. Der eine Śiva ist Paśupati, Kapila, Viṣṇu, Saṃkarṣaṇa, der Asket Jina, Sugata (=Buddha) oder auch Manu[27]. Man könnte annehmen,daß Jayanta hier an den berühmten Vers aus der Bhagavadgītā[28] denkt, den er auch in der NM.zitiert(Siehe S.246,7-8).Dort benutzt er die Avatāra-Lehre der Bhagavadgītā für seinen Einheitsgedanken.Von dieser Alleinheitsvorstellung aus gesehen sind alle Weltanschauungen gleichberechtigt. Sie sind verschiedene Mittel, die zu demselben Ziel, nämlich dem Heil führen. "Die vielen Mittel, welche von all den verschiedenen Überlieferungen gelehrt werden, münden alle in das eine Heil (als ihr Ziel) so wie die Flüsse in den Ozean"(244,20-21). Jayanta ergänzt diese monotheistische Gottesvorstellung noch durch eine weitere Bemerkung, nach der alle göttlichen Erscheinungsformen in dem höchsten Puruṣa[29] verschmolzen sind. Es

---

27) 'Ekopy asau sakala-sattva-hitāya kāyam icchā-vinirmitam anekam upādadhānaḥ nānāgamān updiśan vividhā bibharti tās tāḥ samasta-bhuvana-prathitāḥ samākhyāḥ. Ekaḥ Śivaḥ Paśupatiḥ Kapilo' tha Viṣṇuḥ Saṃkarṣaṇo jinamuni Sugato Manur vā' Āgamaḍambara (So lese ich aus der alten Handschrift, Manuskript-Fotokopie, S.67)

28) 'Yadā Yadā hi dharmasya
glānir bhavati bhārata
abhyutthānam adharmasya
tadā tmānaṃ sṛjāmyaham'. Bhagavadgītā,Kapitel IV,Vers 7.Obwohl Jayanta die Bhagavadgītā zweifellos sehr hoch einschätzt, führt er dieses Werk dort,wo er es in der Nyāyamañjarī erwähnt (153,10;184,8),lediglich als ein Buch an,das von Kṛṣṇadvaipāyana oder Vyāsa verfaßt wurde. Bei späteren Nyāyaautoren, z.B. bei Udayana (Siehe Nyāyakusumāñjali [KSS-30] S.506,12-13 und Gītā XV.17)wird die Bhagavadgītā in die Smṛti-Texte eingereiht.

29)Dieser Puruṣa,der verschiedene Wirkungen, nämlich Schöpfung, Bestehen oder Vergehen der Welt, verursacht, würde nach der Vorstellung Jayantas natürlich Śiva sein (vgl.II.S.197,17).

heißt: "Es gibt nur einen einzigen, mit großen Kräften ausgestatteten Puruṣa, der seit anfangloser Zeit besteht und das Entstehen aller Welten bewirkt. Aber je nachdem er mit verschiedenen Wirkungen, nämlich Schöpfung, Bestehen oder Vergehen (der Welt) in Verbindung gebracht wird, stellt man ihn als Brahmā, Viṣṇu oder Rudra vor; (242,15-18).

In diesem Zusammenhang dürfte auch Jayantas Vorstellung über die Hölle nicht uninteressant sein. Jayanta scheint der Ansicht zu sein, daß man die Hölle[30], ganz ohne Rücksicht auf ihre tatsächliche Existenz oder Nichtexistenz, doch unbedingt postulieren müsse, da damit die Vergeltung der bösen Werke gewährleistet ist, denn "wie sollte der Mensch ohne Furcht vor Bestrafung (von den bösen Werken) abstehen?" (324,14) "Deshalb muß man", behauptet Jayanta, "genauso wie man annimmt, daß (aus dem Vollzug) der regelmäßigen Observanzen entweder die Vermeidung der Strafe oder die Verminderung des angesammelten schlechten Karma resultiert, auch annehmen, daß man (durch die Ausübung) der verbotenen Werke in die Hölle kommt. Denn sonst würde sich die Unterscheidung zwischen Heil und Unheil nicht ergeben" (329, 20-23).

4. Jayantas Werke

Neben der Nyāyamañjarī sind noch zwei weitere Werke Jayantas, nämlich die Nyāyakalikā und das philosophische Drama Āgamaḍambara, erhalten.Jayantas Titel 'Neo-Kommentator' (navavṛttikāra) bzw. 'Kommentator (vṛttikāra), von dem wir aus der Nyāyamañjarī und dem Āgamaḍambara Kenntnis haben, bezeugt, daß Jayanta vor den beiden zuletzt genannten Büchern bereits einen Kommentar geschrieben hatte. Wie im Āgamaḍambara berichtet wird, handelt es sich hier um einen grammatischen Kommentar. Die Nyāyamañjarī ist, wie bereits aufgezeigt wurde, in der Regierungszeit von Śaṅkaravarman (883-902) verfaßt worden[31]. Da

30) Die indische Vorstellung von der Hölle impliziert allerdings nicht ewige Verdammnis.
31) Prof.Hacker gibt an,daß sie etwa um 890 geschrieben worden sein dürfte.(Siehe P.Hacker:'Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimiśra',in: Festschrift Schubring, S.162,10)

Jayanta im Āgamaḍambara auf die Königin Sugandhā Devī hinweist, ist dieses Drama wahrscheinlich später als die Nyāyamañjarī fertiggestellt worden. Die Nyāyakalikā[32] ist, wie in dem Text ausdrücklich gesagt wird (S.27,18), eine kurze, für Anfänger gedachte Zusammenstellung der wichtigsten Nyāyalehren, die in der Nyāyamañjarī ausführlich behandelt sind. Aus den Textverweisen, die Jayanta in der Nyāyamañjarī gibt[33], geht hervor, daß es außer den oben genannten noch mehr Werke von Jayanta gibt, die jedoch bisher noch nicht bekannt sind.

---

32) E.Steinkellner behauptet unter Berufung auf V.Raghavan, daß die Nyāyakalikā eine später verfaßte Kompilation von Jayantasätzen sei (Siehe 'Die Literatur des älteren Nyāya' WZKSO,Bd.V, 1961,S.159,4). Wollte man aber aufgrund der zahlreichen wörtlichen oder sinngemäßen Entsprechungen die Nyāyakalikā als 'eine späte Kompilation von Jayantasätzen' betrachten, so wäre man gleichermaßen berechtigt, auch daran zu zweifeln, daß das Āgamaḍambara von Jayanta verfaßt sei, was aber wohl doch zu weit ginge. Zudem läßt sich bei einer genauen Kenntnis der Jayantatexte beobachten, daß er häufig eigene Formulierungen wörtlich oder sinngemäß wiederaufgreift. Außerdem spricht auch folgende Tatsache dafür,daß das Buch von Jayanta selbst abgefaßt wurde. Vādideva Sūri, der in seinem Buch 'Syādvādaratnākara' oft seitenlang Jayanta zitiert, führt hierbei auch solche Sätze an, die nicht in der Nyāyamañjarī, wohl aber in der Nyāyakalikā zu finden sind, z.B.

Syādvādaratnākara, (pañcama-pariccheda, Sūtra-8)	Nyāyakalikā
S. 973, 20-974, 17 =	S.11,4-11;12,7-11,17;13,3-4,6-12, 15-16.
S. 974, 19-23 =	S.14,5-10
S. 974, 23-25 =	S.14,18-20
S. 974, 25-975,1 =	S.14,24-25 usw.

33) Nyāyamañjarī S.45,10; 262,32; 265,29-30, 299,33 vgl.E.Frauwallner: 'Beiträge zur Gesch.des Nyāya',WZKM.43, 1936,S.270,2-4.

5. Die Nyāyamañjari als Informationsquelle

Auf die Frage, ob sein eigenes Werk neue, originelle Ideen beinhalte, gibt Jayanta selbst eine Antwort: "Ich bin nicht in der Lage, eine eigene, völlig neue Theorie aufzustellen, denn dieser mein armer Verstand ist nicht fähig, auch nur einen Strohhalm zu entdecken, den die scharfsichtigen Weisen früherer Zeiten nicht bemerkt hätten"(363,5-10). Und an einer anderen Stelle heißt es: "Wie sollte ich in der Lage sein,einen neuen Stoff zu erdenken (utprekṣitum), deshalb möge man nur auf die Vielgestaltigkeit der Darstellung achten" (1,8-9). Anstatt neues Material zu liefern, scheint sich Jayanta diesen Bekenntnissen zufolge damit zu begnügen, eine reichhaltige Auswahl alter Quellen aufzuführen und in verschiedenartiger Beleuchtung zu verarbeiten. Da nun viele der von Jayanta benutzten Quellen nicht bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben sind[34], ist Jayanta für uns eine wichtige Informationsquelle, die nicht nur für den Nyāya, sondern auch für die anderen philosophischen Schulen eine wertvolle Fundgrube darstellt. Außerdem ist aus den obigen Zitaten ersichtlich, daß Jayanta mit vielen älteren Werken vertraut war und sie als Ausgangspunkt seiner philosophischen Bemühungen wählte.

Buddhismus

Jayantas Hauptgegner sind die Buddhisten, die er auf Schritt und Tritt zu widerlegen sucht. Er setzt sich mit den Lehren Dignāgas, Dharmakīrtis[35] und Dharmottaras[36] auseinander und läßt die wichtigsten buddhistischen Theorien, vor allem die kṣaṇabhaṅga-und Apohalehre, durch Argumente anderer Philosophen, wie z.B. der Mīmāṃsakas, widerlegen. Außer den

---

34) Insbesondere denke ich an die Lehren des Ācārya und Vyākhyātṛ, die weiter unten behandelt werden.

35) Die große Anzahl der Dharmakīrti-Zitate weist darauf hin,daß Jayanta Dharmakīrti als den einflußreichsten buddhistischen Gegner betrachtet.

36) Vgl. NM(KSS), S.275ff.; hierzu auch E.Frauwallner:'Beiträge zur Gesch.des Nyāya',WZKM,43, 1936, S.267,26-30 und ders. 'Beiträge zur Apohalehre', WZKM,44, 1937, S.234,11-15

oben erwähnten buddhistischen Gelehrten kannte Jayanta auch die Werke von Ravigupta[37] und Prajñākaragupta[38].

In seinen Schriften kämpft Jayanta auch gegen die Vijñānavāda-Lehre[39], die er in der Nyāyamañjarī hauptsächlich im Apavarga-Abschnitt[40] zu Worte kommen läßt. Bei der Behandlung des Irrtums lehnt er die Asatkhyāti-Theorie der Mādhyamikas, sowie die Ātmakhyāti-Theorie der Yogācāras ab. Nach Meinung Jayantas lassen sich bei den Buddhisten je nach ihrer Auffassung von Gegenstand und Erkenntnis vier Richtungen unterscheiden: "Denn nach Ansicht der Vaibhāṣikas existiert ein Ding in der Außenwelt, und dies ist wahrnehmbar; nach Ansicht der Sautrāntikas existiert es ebenfalls, ist aber nur erschließbar; nach Ansicht der Yogācāras gibt es nur die Erkenntnis, welche eine (bestimmte) Form hat (sākāram), aber keinen Gegenstand in der Außenwelt, und jene (Erkenntnis) ist wahrnehmbar; nach Ansicht der Mādhyamikas ist (diese) Erkenntnis rein und enthält keine Form (Ākāra)."

Jinismus

Weniger häufig als mit buddhistischen Lehren setzt sich Jayanta mit dem Jaina-System auseinander. In der Nyāyamañjarī ist hauptsächlich auf zwei Stellen hinzuweisen, an denen jinistische Theorien angeführt werden: einmal berichtet Jayanta anläßlich des Themas, ob das Wort als Produkt oder Wirkung (kārya) anzusehen sei, über die Pudgala-Lehre der Jinisten, um sie anschließend zu widerlegen, zum anderen erwähnt er in den Apavarga-Abschnitt unter den gegnerischen Ansichten auch die jinistische Auffassung von der Erlösung. Außerdem redet Jayanta in der Nyāyamañjarī zweimal von einem 'Prājñamānī' (d.h.der sich selbst weise fühlt[41], womit der Jaina-Philosoph Akalaṅka Bhaṭṭa gemeint sein dürfte[42].

37) Vgl. NM(KSS).II,S.34,20
38) Vgl. NM(KSS),S.70, 26-27 und Pramāṇavārtikabhāṣya,Patna,1953, S.325,24
39) Vgl.Āgamaḍambara, S.16,6
40) s. NM(KSS), II,S.103ff.
41) NM(KSS),S.160,15 u. NM(KSS),II.S.162,5
42) Vgl.The Calcutta Review,Vol.131,June 1954,No.3,p.220,28f.

Auch bei der Darstellung der Pudgala-Lehre scheint sich Jayanta an diesen Jaina-Philosophen anzulehnen. Noch ausführlicher als in der Nyāyamañjarī behandelt Jayanta die Lehre der Jainas in dem zweiten Kapitel des philosophischen Dramas Āgamaḍambara. Es sei noch auf die interessante Tatsache hingewiesen, daß Jayanta bei späteren Jinisten einer der häufigst zitierten Nyāya-autoren ist. Vor allem in der Pramāṇamīmāṃsā von Hemacandra und dem Syādvādaratnākara von Vādideva Sūri stößt man häufig auf Jayanta-Zitate.

Cārvāka

Jayantas Haltung den materialistischen Cārvāka-Philosophen[43] gegenüber ist äußerst skeptisch. Er weigert sich, den 'armen' (varākā) Cārvākas innerhalb der bekannten philosophischen Schulen einen Platz einzuräumen.[44] Dennoch gibt Jayanta einige wichtige Auskünfte über die Vertreter dieses Systems. Jayanta erwähnt ein paar 'gelehrte' (suśikṣita) Cārvākas im Gegensatz zu den 'ungelehrten' Vertretern dieser Schule[45]: Die gewöhnlichen Cārvākas kannten nur ein einziges Erkenntnismittel, die sinnliche Wahrnehmung;[46] dagegen waren die gelehrten Cārvāka -Philosophen der Ansicht, daß es unmöglich sei, die genaue Anzahl der Erkenntnismittel festzustellen.[47] Nach der Darstellung Jayantas gab es also in der Cārvāka-Schule zwei Richtungen, nämlich die gewöhnlichen Cārvākas und die 'gelehrten' Cārvākas. Besonders im zweiten Teil der Nyāyamañjarī[48] setzt sich Jayanta mit Cārvāka-Lehren auseinander, z.B. dem Paralokâpavāda (d.h. die Lehre, daß es nach dem Tode keine jenseitige Welt gebe), Bhūtacaitanyavāda (d.h. die Lehre, daß sich die Geistigkeit aus der Materie entwickele) und Nairātmyavāda (d.h. die Lehre, daß es keine Seele gebe), die er selbstverständlich alle ablehnt.

---

43) Jayanta bezeichnet den Philosophen dieser Schule als Bārhaspatya (Bṛhaspati-Anhänger) I s. NM 26,19 I, als Cārvākas (s. NM 26,14) und als Lokāyatikaḥ (s. NM II 53,7).

44) Vgl. NM (KSS) S.197,2

45) Vgl, hierzu Dasgupta, A history of Indian Philosophy, Vol.III, Cambridge, 1952, S.540,9; J.Sinha: Hist.Ind.Phil.Vol.I, Calcutta 1956, p.244,30

46) Vgl. NM (KSS) S.26,15

47) Ebenda S.33,27

48) NM (KSS), II.S.3, 5 ff.; 13,3 ff. und 39,15 ff.

Mīmāṃsā

Der Mīmāṃsā-Schule mißt Jayanta in der Nyāyamañjarī eine große Bedeutung bei. Auf Grund seiner Familientradition ist Jayanta mit den Mīmāṃsā-Lehren gut vertraut[49]. Insbesondere spielt Kumārila eine große Rolle für Jayanta, und an vielen Stellen stimmt er ausdrücklich mit der Auffassung Kumārilas überein[50], jedoch nicht überall, wie z.B. in der Lehre von der Erkenntnis des Nichtseins[51]. Manche Formulierung Jayantas spricht auch dafür, daß ihm ebenfalls Kumārilas Kommentator Umbeka bekannt war[52]. Neben der Bhaṭṭa-Schule läßt Jayanta aber auch die Prabhākara-Schule zu Wort kommen. So führt er nicht nur die von der Kumārila- und ebenso von der Nyāya-Schule anerkannte Irrtumstheorie Viparītakhyāti an, sondern setzt sich auch mit der Irrtumslehre Prabhākaras, der Akhyāti, auseinander, die er ausführlich widerlegt. Außerdem lehnt er die Lehre der Prābhākaras, Kraft oder Fähigkeit (śakti) sei eine eigene Kategorie, ab[53]. Die Mīmāṃsā-Lehren von der Selbstgültigkeit der Erkenntnis[54](d.h. jede Erkenntnis ist an sich richtig), der Ewigkeit des Schalls und der Veden[55], der selbstverständlichen Annahme (arthāpatti) als fünftem Erkenntnismittel[56], die Lehre von 'anvitābhidhāna' und 'abhihitānvaya'[57] und die Lehre der 'Bhāvanā'[58] gibt Jayanta in der Nyāyamañjarī mit eigenen Worten wieder. Außer Texten von Kumārila und Prabhākara führt Jayanta auch einige Sūtren Jaiminis an[59]; auch der Vṛttikāra ist ihm bekannt[60]. Häufig zitiert er

49)E.Frauwallner:'Beiträge zur Geschichte des Nyāya',WZKM 43,1936, S.267,14-16.
50)Vgl.z.B.NM(KSS).S.288,16-17
51)Vgl.NM(KSS).S.46,2ff.
52)Vgl.NM 46,11ff.und SVV.(MUSS),S.413ff.Vgl.auch die Widerlegung des Śabdādvaita im Apavarga-Abschnitt.
53)Für Fähigkeit vgl.NM(KSS).S.38,11 ff.und 65,14ff.
54)NM(KSS).S.147-157
55)ebenda, S.188 ff.
56)ebenda, S. 37-42
57)ebenda, S.364 ff.
58)ebenda, S.306 ff.
59)Vgl.ebenda, S.21,28 und 98,15-16 usw.
60)ebenda,S.94,2

auch Äußerungen des 'Bhāṣyakāra' Śabarasvāmin[61], und an zwei Stellen der Nyāyamañjarī spricht er von einem Kommentator namens Bhartṛmitra[62].

Vedānta

Über den Vedānta spricht Jayanta hauptsächlich zweimal in der Nyāyamañjarī. In dem Abschnitt über die Erlösung wird die Vedāntalehre in engem Anschluß an die Gedanken und Formulierungen Maṇḍanamiśras[63] ausführlich dargestellt. Hierbei wird die Brahmasiddhi mehrmals ausdrücklich zitiert. Auch die von Maṇḍana vertretene Lehre des Jñānakarmasamuccaya (d.h. daß Wissen und Werke zusammen die Erlösung bewirken) findet man bei Jayanta. Die zweite Stelle ist bei der Behandlung des Objektes der vorstellungsfreien Wahrnehmung. Wir werden auf sie an entsprechendem Orte zurückzukommen haben (s.S.81ff).Jayanta war also hauptsächlich durch Maṇḍana mit der Vedāntalehre bekannt.Nur an einer Stelle spricht Jayanta von einem gewissen Govindasvāmin, der als 'Brahmankenner' bezeichnet wird und somit möglicherweise als ein alter Vedāntin anzusehen ist[64]. Ob Jayanta noch weitere frühe Vedāntins oder auch Vedānta-Texte gekannt hat, läßt sich auf Grund seiner Äußerungen nicht feststellen. Es ist aber in diesem Zusammenhang interessant, daß er anläßlich einer Aufzählung verschiedener Arten des Monismus zwischen Ātmā- und Sattā-advaita unterscheidet[65].Näheres über Jayantas Verhältnis zum alten Vedānta wird bei der Besprechung des Objektes der vor-

---

61) z.B.NM(KSS).S.16,12-13 und S.152,6f.usw.

62) s.S.196,6 und 207,18.J.Sinha führt an,daß Bhartṛmitra,der auf Śavarasvāmin folge,einen Kommentar über das Mīmāṃsāsūtra geschrieben habe.Vgl.A history of Ind.Phil.Vol.I,Calcutta 1956, p.763,12-15.

63) Vgl.Hacker,'Jayantabhatta und Vācaspatimiśra',in:Festschrift Schubring S.26 ff.und Vivarta S.216,25-26,Mainz 1953.

64) s.NM(KSS).S.269,1.In der Reihe der Philosophen nach Gauḍapāda führt Kuppuswami Sastri einen Philosophen namens Govindabhagavatpāda (560 bis 650 n.Chr.) an.(s.Brahmasiddhi,Madras,1937, Introduction,S.LVIII,24).Ob Jayantas Govindasvāmin mit Govindabhagavatpāda identisch ist, kann ich nicht entscheiden.

65 NM(KSS).II.S.94,5;'vijñāna-sattvâtma-śabdâdy-advaita-darśanam' Ob wegen des Wortes 'adi'(u.a.) noch weitere Arten des Monismus zu ergänzen wären, ist nicht ersichtlich.

stellungsfreien Wahrnehmung (S.81f)mitgeteilt werden.

In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß auch der Grammatiker und Wortmonist Bhartṛhari von Jayanta ausführlich berücksichtigt wird, so z.B. im Erlösungsabschnitt (II.S.99,4 ff.), anläßlich einer Stellungnahme zur Sphoṭalehre (343,4 ff.) und im Wahrnehmungsabschnitt.

Sāṃkhya

Über das Sāṃkhyasystem berichtet Jayanta hauptsächlich in dem Abschnitt über die Sinnesorgane (indriyaparīkṣā) und in dem Abschnitt über das Erkennen (buddhiparīkṣā). In diesem Zusammenhang setzt sich Jayanta mit dem gesamten sāṃkhyistischen Lehrgebäude, insbesondere dem Satkāryavāda (der Lehre, daß jede Wirkung bereits vor ihrem Entstehen in der Ursache vorhanden ist (II.S.63,14-64,3), auseinander. An anderen Stellen berichtet er über die Sāṃkhya-Auffassung von den Erkenntnismitteln (I. S.26,6), von der Entstehung des Tones (197,30), vom Dharma (255,2), vom Ūha (II.S.146,24) und vom Wesen der Materie und ihren Umwandlungen (II.107,21-22).

Jayantas Vorstellungen vom Sāṃkhya fußen hauptsächlich auf der Sāṃkhyakārikā des Īśvarakṛṣṇa, die zu den späteren Sāṃkhyatexten zählt. Er scheint aber daneben auch noch andere Texte gekannt zu haben. Im Wahrnehmungsabschnitt führt er neben der Definition Īśvarakṛṣṇas auch die Ansicht eines Kommentators (der Sāṃkhyakārikā) namens Rājā an.Diese Ansicht läßt sich in ähnlicher Form in der Yuktidīpikā auffinden[66].Nimmt man an, daß mit dem Kommentar Rājās die Yuktidīpikā gemeint ist, so hätte Jayanta auch diesen Text gekannt. Auch vom klassischen Sāṃkhya-System scheint Jayanta noch einiges gewußt zu haben. So zitiert er z.B. im Wahrnehmungsabschnitt die Definition Vindhyavāsins (93,10). Auch die Pramāṇadefinition 'buddhivṛttiḥ pramāṇam' (S.26,7) dürfte ein altes Fragment sein[67].

---

66) Vgl.P.Chakravarti,Yuktidīpikā,Calcutta 1938,pp.42,21 und ders.,Sāṃkhya,Calcutta 1951,p.163,9-11.

67) Die Ähnlichkeit dieser Definition mit der Wahrnehmungsdefinition Vṛṣagaṇa's(śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam) ist auffällig.Vielleicht ist das Fragment aus dem Ṣaṣṭitantra.

Die in Teil II,S.61,25 ff.wiedergegebenen Lehren entsprechen Vyāsabhāṣya (zu Yogasūtra II,20) und werden von Vācaspati Pañcaśikha zugeschrieben(vgl.Tattvavaiśāradī 89,10-17).[68]

Yoga

Jayanta kennt zwar Yogasūtren und zitiert sie häufig, scheint jedoch Yoga nicht für eine selbständige Schule neben dem Sāṃkhya anzusehen, da er ihn nie als solche zu Wort kommen läßt.

Vaiśeṣika

Es ist bekannt,daß der Nyāya seine naturphilosophischen und auch seine metaphysischen Anschauungen größtenteils aus dem Vaiśeṣika entlehnt hat.[69] Selbst in manchen Fragen der Erkenntnislehre hat das Vaiśeṣika den Nyāya beeinflußt, so z.B.in der Frage, welche Gegenstände wahrnehmbar sind.[70] Um so seltsamer klingt es, wenn Jayanta die Vaiśeṣikas als 'Gefolgsleute' (anuyāyinaḥ) des Nyāya bezeichnet,[71] doch will er damit wohl nur auf die intime Verbindung der beiden Systeme hinweisen. Dies kommt auch an anderer Stelle zum Ausdruck, wo er ein Nyāyasūtra und ein Vaiśeṣikasūtra zu einem einzigen Lehrsatz zusammenschließt.[72] Selbstverständlich werden unter diesen Umständen die Vaiśeṣikasūtren und das Praśastapādabhāṣya von Jayanta häufig zitiert oder zugrunde gelegt.

Umgekehrt ist aber auch das spätere Vaiśeṣika vom Nyāya beeinflußt worden. So scheint sich z.B.Vyomaśiva bei der Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen durchweg auf dieselben Nyāya-Autoren, insbesondere Ācārya, Vyākhyātṛ und Śaṅkarasvāmin (vgl. den folgenden Abschnitt), wie Jayanta zu stützen.[73] Aber

---

68)Glaubhafter ist die Angabe Śaṅkaras (Pātañjala-Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa, Madras 1952_S.192),nach der das Zitat aus dem Tantra, also wohl dem Ṣaṣṭitantra, stammt.

69)Vgl.Frauwallner,Gesch.d.ind.Phil.Bd.II.Salzburg,S.18,16-19.

70)Vgl.Nyāyamañjarī(KSS).S.68,21-24 u.meine Arbeit S.48

71)Vgl.'vaiśeṣikāḥ punar asmad-anuyāyinaḥ' NM(KSS).S.4,19

72)Vgl.'kiṃ vā tad-vacanāt āmnāya-prāmāṇyaṃ mantrāyurveda-prāmāṇyavac ca tat-prāmāṇyam āpta-prāmāṇyāt ity eṣa sādhīyān yathā iti' Āgamaḍambara, S.53,5 und Vaiśeṣikasūtra I. 1,3 und Nyāyasūtra II.1,68

73)Bei der Darstellung der Theorien Ācāryas und Vyākhyātṛs in in dem Abschnitt über die vorstellende Wahrnehmung sind sowohl Jayantas Auffassung als auch die Äußerung Vyomaśivas berücksichtigt.

es finden sich bei Jayanta auch Stellen, an denen er sich von der Lehrmeinung des Vaiśeṣikasystems distanziert; so lehnt er z.B.die Wahrnehmungsdefinition des Vaiśeṣika (100,11-13), sowie seine Lehre von der Erzeugung des Schalls (107,3-7) ab. Dazu stellt Jayanta in der Nyāyamañjarī die verschiedenen Ansichten der Vaiśeṣika-Schule über das 'Brennen der Atome' (pīlupākaḥ, NM I KSS I.II.S.11, 13ff.) und das 'Brennen des Topfes' (piṭharapāka , NM I KSS I.II. S.12,4 ff.)dar.[74]

Nyāya

Die wichtigsten Informationen liefert Jayantas Text natürlich für die Nyāya-Philosophie. Als Grundlage für seine Erörterungen benutzt Jayanta die Nyāyasūtren. Auch Anschauungen aus dem Bhāṣya Vātsyāyanas kann man in Jayantas Darstellung wiederfinden. Er zitiert Vātsyāyana mehrmals als den 'alten Naiyāyika'.[75] Jayantas Darstellung erweckt den Eindruck, daß unter den Nyāya-Philosophen, die in der Zeit nach Vātsyāyana lebten, die größte Bedeutung zwei Männer hatten, von denen er den einen 'Ācārya' (= Lehrer) und den anderen 'Vyākhyātṛ' (= Erklärer) oder 'Pravara' nennt. Sie haben wahrscheinlich Subkommentare zum Bhāṣya (Bhāṣyaṭīkā) verfaßt[76] und dürfen, wie sich in der vorliegenden Arbeit zeigen wird, als Begründer zweier verschiedener Richtungen innerhalb der Nyāya-Schule angesehen werden. Das uns erhalten gebliebene Nyāyavārttika des Uddyotakara war Jayanta zwar bekannt, wird aber nur gelegentlich von ihm zitiert.[77] Uddyotakara scheint Anhänger der Vyākhyātṛ-Schule gewesen zu sein,[78] während Śaṅkarasvāmin, von dem Jayanta ebenfalls spricht[79], der Ācārya-

---

74) Vgl.Frauwallner,Gesch.d.ind.Phil.Bd.II.S.84,28-30
75) NM(KSS).S.73,17;128,19
76) Vgl.Frauwallner,Gesch.d.ind.Phil.Bd.II.S.22,sowie die Diskussion um die Stellungnahme, die sich ja offensichtlich an das Bhāṣya anschließt. (Vgl.NM I KSS I. S.63,6-7).
77) z.B. NM(KSS).S.212,11 u.AD.S.17,3. Es wird sich bei unserer Darstellung der vorstellenden Wahrnehmung zeigen,daß diese spärliche Berücksichtigung Uddyotakaras durchaus seiner Bedeutungslosigkeit gegenüber den großen Systematikern des Nyāya - Ācārya und Vyākhyātṛ - entspricht.
78) Vgl.die vorliegende Arbeit S.122
79) NM(KSS).S.363,2

schule angehörte. In seinem Drama Āgamaḍambara erwähnt Jayanta noch zwei weitere Nyāya-Philosophen namens Viśvarūpa und Dhairyarāśi. Diese beiden Naiyāyikas dürften Zeitgenossen Jayantas gewesen sein.[80] Schließlich muß noch auf die große Zahl anonymer Nyāyalehren, die sich bei Jayanta widerspiegeln, hingewiesen werden.

6. Jayantas Stellung innerhalb der Nyāyaschule

Nach diesen Bemerkungen ist es nicht mehr schwer, die Stellung Jayantas innerhalb der Nyāyaschule anzugeben und seine Bedeutung für uns zu würdigen: Ist Jayanta auch, wie oben bereits erwähnt, kein origineller Denker, so hat er doch auf Grund seiner vielseitigen Bezugnahmen auf verlorene ältere Autoren als die wichtigste Quelle für die verlorengegangenen Werke des älteren Nyāya zu gelten, was umso bedeutsamer ist, als uns gerade die wichtigsten Denker dieses Systems nicht überliefert worden sind. Denn - wenn wir von den ältesten Quellen, den Sūtren und Vātsyāyana, absehen - Uddyotakara hat nicht viel Eigenes zu sagen, weshalb er sich meist auf reine Polemik beschränkt. Älteres Material verwendet er zwar, aber ziemlich wirr und bei weitem nicht so reichhaltig wie Jayanta. Vācaspati, der'maßlos überschätzte',ist ein oberflächlicher Vielschreiber,[81] bei dem die Klarheit des Gedankens so manches zu wünschen übrigläßt. Auch lebt Vācaspati bereits in einer neuen Gedankenwelt (deren vornehmlichster Schöpfer möglicherweise Trilocana gewesen ist), in der die alte Problematik - soweit sie die Lehre von der Vorstellung und damit, wie sich im Verlauf unserer Arbeit herausstellen wird, den entscheidenden Systemansatz betrifft - zwar noch nicht völlig vergessen, aber doch sehr stark zurückgedrängt oder modifiziert erscheint. Bei Udayana schließlich ist sie endgültig vergessen.

80) Nach der Datierung von E.Steinkellner ('Die Lit.d.älteren Nyāya',WZKSO Bd.V, 1961,S.158)dürfte Viśvarūpa in der ersten Hälfte des 9.Jahrhunderts gelebt haben. Da Dhairyarāśi ebenso wie Viśvarūpa in dem AD.gleichermaßen vergegenwärtigt wird, möchte ich annehmen,daß auch Dhairyarāśi Zeitgenosse Jayantas gewesen sein dürfte.

81) 'Polygraphe', L'Inde Classique, L.Renou et J.Filliozat,Bd.II. Paris/Hanoi,1953,p.21,8

Der einzige uns erhaltene Autor, der ebenfalls die alte Problematik ausfuhrlich behandelt, ist Vyomaśiva, den wir oben bereits erwähnten. Er wird infolgedessen die zweitwichtigste Quelle bei unserer Untersuchung sein.

II. Die zu Jayanta hinführende Wahrnehmungslehre des Nyāya

Was die Wahrnehmungslehre des Nyāya angeht, so ist als Ausgangspunkt für die Entwicklung in der älteren Schule (bis einschließlich Udayana) die Definition der dem Gautama zugeschriebenen Nyāyasūtren anzusehen: "Wahrnehmung ist die Erkenntnis, die aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entsprungen ist, die nicht in Worte zu fassen ist, die nicht fehlgeht und die in unmittelbarer Gewißheit besteht". (indriyârthasannikarṣôtpannaṃ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyâtmakaṃ pratyakṣam,NS.I. 1.4). Diese Definition stellt jedoch nicht den Anfangspunkt der Entwicklung dar: Es wurde bereits wissenschaftlich bewiesen,[82] daß das Nyāyasūtra in der Form, wie es uns heute vorliegt,nicht mit einem Schlage entstanden ist. Die verschiedenen Abschnitte und oft auch Lehrsätze hatten bereits eine längere oder kürzere Entwicklung durchgemacht, ehe es zu ihrer endgültigen Fixierung in dem, was uns heute als 'die Nyāyasūtren'vorliegt, kam.[83] Infolgedessen ist auch beim Pratyakṣa-Sūtra eine Entwicklung nicht ausgeschlossen, ja sogar sehr wahrscheinlich.

Vielleicht hat das Pratyakṣa-Sūtra zuallererst folgendermaßen gelautet: 'indriyarthasannikarṣôtpannaṃ jñānaṃ pratyakṣaṃ' ("Wahrnehmung ist die Erkenntnis, die aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entsprungen ist").[84] Diese Definition wür-

---

82) Vgl.Stcherbatsky:Erkenntnistheorie und Logik,S.285,Anm.353, 3-5.

83) Vgl.E.Steinkellner:'Die Lit.d.älteren Nyāya',WZKSO.V,1961,S. 151,7-9

84) Schon die Abteilung der Bestimmung 'indriyârthasannikarṣôtpannam'von den drei übrigen Bestimmungen durch das Wort 'Jñānam' scheint auf eine Sonderstellung hinzuweisen.

de einen Standpunkt der Theorie von der Wahrnehmung verkörpern, von dem aus man einen ersten Versuch machte, die Wahrnehmung von ihrer Entstehung her zu begreifen, und zum Begriff des Sinnesorganes und seines Kontaktes mit dem Gegenstand gelangte. Ob in der eristischen Schule des Nyāya bereits von Anfang an eine Seele (Ātman) als Substrat der Erkenntnis anzusetzen ist, kann man nicht entscheiden. Im Vaiśeṣika jedenfalls liegt uns eine älteste Formulierung der Wahrnehmung vor, in der ausdrücklich auch die Seele und ein Kontakt zwischen ihr und dem Sinnesorgan angesetzt wird: "Was aus dem Kontakt von Seele, Sinnesorgan und Gegenstand entsteht, das ist etwas anderes (als die Schlußfolgerung)" (atmêndriyârthasannikarṣād yan niṣpadyate, tad anyat, VS. III, 1,18). Auch die Definition der Wahrnehmung in dem Mimāṃsāsūtra (satsamprayoge puruṣasyêndriyāṇām buddhijanma, tat pratyakṣam[85]) steht kaum auf einer höheren Stufe. In diese Wahrnehmungskonzeption des frühesten Nyāya fügen sich ausgezeichnet die Sūtren I. 1,12 und I. 1,14 ein. In I. 1,12 werden die Sinnesorgane aufgezählt: Ghrāṇarasanacakṣustvakśrotrāṇîndriyāṇi bhūtebhyaḥ[86], in I. 1,14 die Gegenstände: Gandharasarūpasparśaśabdaḥ pṛthivyādiguṇās tadarthāḥ.[87])

---

85) "Das Entstehen (janman) der Vorstellung (buddhi) der Seele (puruṣa) bei der Berührung (samprayoga) des Seienden (sat) mit den Sinnesorganen, das (tat) ist die Wahrnehmung."Übers. von W.Ruben: Die Nyāyasūtra's, ZDMG, Bd. XVIII,Leipzig 1928 S.154,42 ff.

86) "Geruchsorgan, Geschmacksorgan, Gesicht, Haut und Gehör sind die Sinnesorgane; (sie bestehen) aus je einem Element." Ebenda S. 6,5 ff.
Das Wort 'bhutebhyaḥ' dürfte in der Auseinandersetzung mit dem Sāṃkhya hinzugefügt worden sein und impliziert bereits eine Reflexion auf das Wesen der Sinnesorgane.

87) 'Geruch, Geschmack, Farbe, Gefühl (und) Schall, die Eigenschaften von Erde usw., sind deren (d.h.der Sinne)Gegenstände.'
Ebenda S.6,20f.

Ursprünglich schienen also bloß die fünf Qualitäten der Elemente die einzigen Gegenstände der Wahrnehmung zu sein. In der Folge[88] erweiterte man allerdings den Bereich der wahrnehmbaren Gegenstände erheblich, und zwar einerseits in Bezug auf äußere Gegenstände - dies geschah wohl vor allem im Vaiśeṣika und wurde später vom Nyāya übernommen,[89] andererseits aber auch in Bezug auf innere Erscheinungen wie Lust und Leid. Bei den frühesten Versuchen dieser Art scheint man angenommen zu haben, diese inneren Erscheinungen seien der Seele unmittelbar zugänglich, vgl. z.B. Caraka III. 8,39 'pratyakṣam nāma tad yad ātmanā pañcêndriyaiś ca svayam upalabhyate tatrâtmapratyakṣaḥ sukhaduḥkhêcchādveṣâdayaḥ, śabdâdayas tv indriyapratyakṣāḥ'.[90] Später nahm man dann in Analogie zu den äußeren Sinnen einen inneren Sinn an und übertrug diese Funktion dem psychischen Organ (manas). Das psychische Organ war - zum mindesten im Nyāya - wohl zunächst als Vermittler zwischen Sinnesorgan und Seele postuliert worden, um die Gleichzeitigkeit von Erkenntnissen auszuschließen (vgl.NS.I,1,16, yugapajjñānânutpattir manaso liṅgam).[91]

88) In der folgenden Entwicklung ist die genaue Reihenfolge der Erweiterungen und Erneuerungen nicht immer eindeutig faßbar. Manche Vorstellungen sind erst bei Vātsyāyana für den Nyāya belegt. Die drei Bestimmungen 'avyabhicāri', 'vyavasāyâtmakam' und 'avyapadeśyam' scheinen ziemlich gleichzeitig in das Sūtra aufgenommen worden zu sein. Ob ihre Reihenfolge in dieser Hinsicht von Bedeutung ist, kann ich nicht sagen, Auch glaube ich, daß man ihre Aufnahme in das Sūtra nicht allzu früh vor Vātsyāyana ansetzen darf. Damit aber würde die von diesem gegebenen Interpretationen als maßgeblich angesehen werden können.

89) Auf die Tatsache der Entlehnung verweist ja auch Jayanta.Vgl. NM(KSS).S.68,23-24

90) "Wahrnehmung ist dasjenige, was (jemand) selbst durch die Seele und durch die fünf Sinnesorgane erkennt. Dann sind Lust, Leid, Verlangen, Abneigung usw.durch die Seele,Schall usw. aber durch die Sinnesorgane wahrnehmbar."

91) "Daß ein Wissen nicht gleichzeitig (mit anderem Wissen) entsteht, ist das Merkmal des inneren Organes." Die Nyāyasūtra's, ZDMG, Bd. XVIII, Leipzig 1928, S.7,2 f.

Das gleiche darf man wohl auch für das Vaiśeṣika postulieren, und die Einführung des psychischen Organes hat zu einer Umformung von VS.I.1,18 Anlaß gegeben, indem man sagte: "Was aus dem Kontakt von Seele, Sinnesorgan, psychischem Organ und Gegenstand entsteht, das ist etwas anderes (als die Schlußfolgerung)" (ātmêndriyamano'rthasannikarṣād yan niṣpadyate, tad anyat).[92] Als Sinnesorgan bei der Wahrnehmung innerer Erscheinungen ist das psychische Organ im Nyāya erst spät - und zwar wahrscheinlich erst durch Vātsyāyana - eingesetzt worden.[93]

Etwa im 4.Jh.n.Chr. zeichnet sich eine neue Problematik ab: man sah die Notwendigkeit ein, Irrtum (Sinnestäuschung) und Zweifel aus der Wahrnehmung auszuschließen. So definiert z.B. Asaṅga die Wahrnehmung als 'pratyakṣam svasatprakāśâbhrāntârtham'[94] (Wahrnehmung ist [die Erkenntnis], welche einen eigenen, wirklichen, erscheinenden und nicht irrigen Gegenstand hat. Abhidharmasamuccaya.),und in der Yogācārabhūmi heißt es 'pratyakṣam aviparokṣam anabhyūhitânabhyūhyam avibhrāntam'.[95] Der Vṛttikāra vertauschte 'tat' und 'sat' im Mīmāṃsāsūtra I.1,4,[96] um den Irrtum auszuschließen, und die Wahrnehmungsdefinition Vasubandhus des Jüngeren lautet"tato'rthād vijñānam pratyakṣam".[97]

---

92) siehe Vaiśeṣikadarśanam ed.Thakur,Sūtra III.,1,20 und S.90 (Gegenüberstellung). Vgl. auch die Vaiśeṣika - Wahrnehmungsdefinition bei Jayanta.

93) Vgl. W.Ruben, Die Nyāyasūtra's, Leipzig, 1928, S.172,11 ff.

94) Die buddhistischen Definitionen wurden mir von Herrn Prof. E.Frauwallner zur Verfügung gestellt.

95) "Direct Perception (pratyakṣa) is not indirect (aparokṣa), not already inferred and not to be inferred (anabhyūhitânabhyūhya), free from illusion (avibhrānta)." Wayman: The rules of debate according to Asaṅga, JAOS 78, New Haven 1958, p.33 f.

96) 'tatsamprayoge puruṣasyêndriyāṇāṃ buddhijanma sat pratyakṣam'.

97)) "Die Erkenntnis,(die)aus eben diesem Gegenstand (entspringt,) ist die Wahrnehmung" Übers.von W. Ruben: Die Nyāyasūtra's, ZDMG,Bd. XVIII,Leipzig 1928, S.155,2 f.

In diesem Sinne wurden auch im Nyāya die Bestimmungen 'avyabhicāri' und 'vyavasāyâtmakam' in die Wahrnehmungsdefinition eingesetzt, um Irrtum und Zweifel auszuschließen.

Nun enthält NS.I. 1,4 aber auch noch eine vierte Bestimmung, 'avyapadeśyam', bei der es nicht so einfach ist, sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu erfassen. Man darf wohl annehmen, daß ebenso wie die beiden Termini 'avyabhicāri' und 'vyavasāyâtmakam' auch die Bestimmung 'avyapadeśyam' aus einer ganz bestimmten historischen Situation heraus zu verstehen ist. So findet sie sich z.B. auch beim Vṛttikāra ('avyapadeśyam ca naḥ pratyakṣam')[98], und seine Erläuterungen zu diesem Begriff ähneln denen Vātsyāyanas. Ich möchte jedoch an dieser Stelle auf eine Deutung dieses schwierigen Begriffes verzichten.

Soweit die Frage, wie man sich den Verlauf der Entwicklung der Wahrnehmungslehre im Nyāya bis zu ihrer endgültigen Fixierung in dem uns vorliegenden NS.I.1,4 etwa zu denken hat. Direkt greifbar ist uns leider keines der früheren Entwicklungsstadien, da z.B. Nāgārjuna, die älteste buddhistische Quelle für den Text der Nyāyasūtren[99] keine einschlägigen Zitate bringt. Die uns vorliegende Form des Nyāyasūtra wurde in der späteren Zeit trotz der Fortschritte in der Spekulation keiner neuen Änderung unterzogen, sondern man betrachtete seine Formulierung als verbindliche und unantastbare Überlieferung. Man schrieb infolgedessen Kommentare und Subkommentare dazu, um seine der Zeit entsprechende Auffassung in den Sūtrentext hineinzudeuten. Erst zu Anfang des 13.Jh. wurde sie von Gaṅgeśa, dem Begründer der Navyanyāya-Schule, verworfen und an ihrer Stelle eine neue verfaßt.[100]

---

98) "(Was) nicht in Worte zu fassen ist, (das) ist unserer (Meinung nach) Wahrnehmung." Śabara-Bhāṣya, ed. bei F. Zangenberg in: Zur Erkenntnislehre der frühen Mīmāṃsā.

99) Vgl. E.Steinkellner, 'Die Literatur des älteren Nyāya', WZKSO, V, 1961, S.151, 10f.

100) 'Jñānâkaraṇakaṃ jñānam' Gaṅgeśa, Tattvacintāmaṇi, The Pratyakṣakhaṇḍa, Bibl.Ind. Calcutta, 1888, S.552.

Den Fortschritten, die in der Theorie von der Wahrnehmung in der Zeit von Vātsyāyana bis Jayanta gemacht wurden, liegt eine ganz andere Problematik zugrunde als den Anfängen. Waren diese mehr eristisch orientiert - wie es sich ja auch in der Wahl der Definitionsbestimmungen spiegelt, die jeweils bloß etwas aus der Wahrnehmung ausschließen, also die Wahrnehmung nur negativ definieren -, so sind die Bemühungen in der Folgezeit mehr auf das positive Wesen der Wahrnehmung gerichtet.

Daß die Wahrnehmung sich vor den anderen Arten gültiger Erkenntnis vor allem dadurch auszeichnet, daß sie anschaulich (aparokṣa) ist, hatten die Buddhisten bereits früh erkannt (vgl.die Wahrnehmungsdefinition Asaṅgas: pratyakṣaṃ svasatprakāśâbhrāntârtham). Auch im Nyāya muß diese Charakterisierung der Wahrnehmung als anschauliche Erkenntnis vorausgesetzt werden (z.B. NM I KSS I.184, 28f.), wenn sie auch sehr im Hintergrund bleibt.

Viel bedeutsamer ist für den Nyāya der Umstand, daß man begann, die Wahrnehmung nicht mehr nur als einen momentanen Vorgang, sondern als einen mehrere Momente umfassenden Prozeß aufzufassen. Hierzu findet sich bereits bei Vātsyāyana ein erster Ansatz: Er unterscheidet zunächst zwischen Erkenntnismittel und Erkenntnisergebnis der Wahrnehmung (Bhāṣya zu NS.I.1,3), und seine in diesem Zusammenhang gemachten Aussagen implizieren eine Art Prozeß mit drei Momenten: 1) Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand, 2) Erkenntnis des Gegenstandes, 3) die Stellungnahme zu diesem Gegenstand (hānôpādānôpekṣābuddhayaḥ, wörtlich: Vorstellungen des Vermeidens, des Ergreifens und der Gleichgültigkeit). Diese Thematik wurde in der folgenden Zeit erheblich weiterentwickelt und durchdacht.

Sie ist aber bei weitem nicht von der gleichen Bedeutung wie die Unterscheidung von vorstellungsfreier (nirvikalpaka)und vorstellender (savikalpaka)[101] Wahrnehmung, auf die wir nunmehr zu sprechen kommen müssen, und die anscheinend unter dem Einfluß

---

101) Die Bedeutung des Wortes 'Vorstellung' in diesem Zusammenhang wird aus dem Folgenden und der Darstellung selbst klar.

Dignāgas und in der Auseinandersetzung mit ihm in den Nyāya hineingetragen wurde.[102]

Der Terminus 'vikalpa' in der philosophischen Bedeutung dürfte aus dem Buddhismus stammen (vgl.z.B.die Wahrnehmungsdefinition der Yogācārabhūmi:pratyakṣam aparokṣam aparikalpitâparikalpyam abhrāntam), doch ist hier nicht der Ort, das genau zu untersuchen. Er erscheint jedoch schon verhältnismäßig früh auch in anderen Schulen, so z.B. Yogasūtra I, 9, wo es heißt: "Vorstellung ist etwas, was im Anschluß an die Erkenntnis von Worten entsteht und dem kein Gegenstand entspricht" (śabdajñānânupātī vastuśūnyo vikalpaḥ). In dem frühen jinistischen Text Tattvārthādhigama Sutra trennt Umāsvāti ein 'Sehen' oder 'Schauen' von dem eigentlichen 'Erkennen'.[103] Eine ähnliche Ansicht taucht in dem Sāṃkhya-System, und zwar bei Vṛṣagaṇa auf, der anläßlich des Wahrnehmungsproblems die Tätigkeit der Sinnesorgane der Tätigkeit des Denkens gegenüberstellt.[104] Vṛṣagaṇas Kommentator Vindhyavāsī brachte mit dem Wort 'avikalpikā'zuerst den Begriff der vorstellungsfreien Wahrnehmung in die Wahrnehmungsdefinition hinein, und zwar beabsichtigte er damit, die Vorstellung, womit die Tätigkeit des Denkens gemeint ist, aus der Wahrnehmungsdefinition auszuschließen.[105]

Von entscheidender Bedeutung für den Nyāya wird jedoch, wie gesagt, erst die Definition Dignāgas, der wohl als erster die Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung konsequent durchge-

---

102)In den Nyāyasūtren und bei Vātsyāyana wird das Wort 'vikalpa' nur im Sinne von 'Mannigfaltigkeit', 'Verschiedensein' gebraucht (W.Ruben,Die Nyāyasūtra's,Leipzig 1928,S.18,Ib 20). Merkwürdig ist, daß auch Uddyotakara keine Theorie der vorstellungsfreien und der vorstellenden Erkenntnis gibt, obwohl er ja, als bereits zur Schule des Vyākhyātṛ gehörig, die Problematik hätte kennen müssen.

103)ZDMG.60,S.291;Jacobi scheint zu glauben,daß diese Unterscheidung in gewisser Weise dem im Nyāya vorhandenen Begriffspaar nirvikalpaka(vorstellungsfreie Wahrnehmung)-savikalpaka(vorstellende Wahrnehmung)ähnelt.

104)Vgl.Frauwallner,'Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems',WZKSO.II.1958,S.104,16-20

105)ebenda,S.114,7-10

führt und für die Erkenntnislehre grundlegend gemacht hat.[106] Dignāga definiert die Vorstellung als 'Verknüpfung (des svalakṣaṇa) mit Name, Gattung, Eigenschaft, Bewegung und Substanz'.[107] Es liegt die Vermutung nahe, daß Dignāga zu dieser Formulierung in der Auseinandersetzung mit der Kategorienlehre des Vaiśeṣika gekommen ist.[108]

Die Definition Dharmakīrtis, welcher die Vorstellung als "Erkenntnis, die ein Bild trägt, das geeignet ist, mit einer Benennung verbunden zu werden",[109] definiert, war den Hauptquellen Jayantas (Ācārya und Vyākhyātṛ) noch nicht bekannt, da sie älter sind als Dharmakīrti (vgl.die vorliegende Arbeit S.122). Die späteren Quellen Jayantas, vor allem Śaṅkarasvāmin, und er selbst waren natürlich mit ihr vertraut. Die Darstellungsweise Jayantas, den Stoff gewöhnlich in einer ganz neuen Gestalt wiederzugeben, hat hier den Nachteil, daß Früheres und Späteres oft nicht sauber getrennt erscheint, wodurch eine gewisse Unklarheit erzeugt wird.

Nun scheint mir der buddhistische Einfluß allerdings nicht der einzige zu sein, den man bei der Vorstellungslehre des Nyāya zu berücksichtigen hat. Schon Dignāga scheint, wie gesagt, bei der Annahme der fünf Arten von Vorstellungen auf Vaiśeṣikaanschauungen Bezug zu nehmen. Schaut man in den Wahrnehmungsabschnitt des Praśastapādabhāṣya, so läßt sich auch hier eine Unterscheidung erkennen, für die Vyomaśiva mit einem gewissen Recht die späteren Termini 'vorstellungsfreie' und 'vorstellende' Wahrnehmung verwendet. Praśastapāda unterscheidet nämlich zwischen einer bloßen Anschauung des Wesens der Gegenstände (svarūpālocanamātram, 553,2) und einer Wahrnehmung des Gegenstandes als mit Bestimmungen (Viśeṣaṇa) verbunden (553,2-5). Er dürfte sich hierbei bereits auf eine Lehrtradition des Vaiśeṣika stützen, wozu man VS.VIII 1,4 ff. vergleichen möge. Von Dignāga dürfte er in

---

106) Vgl.Frauwallner,'Dignāga,sein Werk und seine Entwicklung', WZKSO.III,1959,S.115,23-25

107) Zur Bedeutung des Wortes 'kalpanā' siehe Ruben:Die Nyāyasūtra's,Leipzig,1928,S.156,7ff.

108) Vgl.ebenda,S.156

109) 'abhilāpa-saṃsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā' Pramāṇaviniścaya I,4; vgl.hierzu NM(KSS).S.86,10.

diesem Punkte deshalb unbeeinflußt sein, weil die 'Vorstellung' bei ihm nichts mit der Sprache zu tun hat, wohingegen Dignāga bei allen Vorstellungen von sprachlichen Ausdrücken spricht.[110)]

Bei der Erwähnung der Parallelität von Vorstellung und Sprache scheint mir der Hinweis auf eine dritte, wohl auch für Dignāga nicht unmaßgebliche Quelle, die in das Problem der Vorstellung hineinspielt, angebracht: Bhartṛhari. Auch in der Nyāyamañjarī, zumal im Wahrnehmungsabschnitt, weist manches darauf hin, daß Ācārya und Vyākhyātṛ sich mit dem Wortmonismus intensiv auseinandergesetzt haben. Man vergleiche auch die ausführliche Verteidigung des Wahrnehmungscharakters der den Gegenstand sprachlich bestimmenden Vorstellung, die augenscheinlich gegen Wortmonisten gerichtet ist (Ślokavārttika IV,171 ff.). Von hier aus dürfte die Sonderstellung zu verstehen sein, die diese Art der Vorstellung in den Diskussionen bei Jayanta einnimmt. Wir wollen sie deshalb in Zukunft 'Vorstellung im engeren Sinne' nennen und sie dadurch von der 'Vorstellung im weiteren Sinne', die den Gegenstand mit irgendeiner beliebigen Bestimmung verbindet, unterscheiden.

Man könnte das zuletzt Gesagte folgendermaßen zusammenfassen: Die Naiyāyikas übernahmen aus dem Vaiśeṣika der Sache nach den Unterschied von vorstellungsfreier und vorstellender Wahrnehmung, wobei die erstere noch beim Ācārya als 'erste Anschauung' (prathamam ālocanajñānam, 62,14 f.) bezeichnet wird, die zweite dagegen lediglich dadurch charakterisiert ist, daß in ihr der Gegenstand als mit einer Bestimmung verbunden zu Bewußtsein kommt. Sie werden aber erst durch die Angriffe der Buddhisten und Śabdādvaitins, die den Wahrnehmungscharakter der vorstellenden Erkenntnis leugneten, zu einer ernsthafteren Beschäftigung mit

---

110) Vgl. Frauwallner: "Vorstellung als Gegenstand des Wortes", 'Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung', WZKSO, 1959, III. S.103,29.
Die Vorstellung bei Dignāga wird auf Seite 69 ausführlich behandelt werden.

dem Problem angeregt. Auch die Terminologie 'vorstellungsfreie' und 'vorstellende Wahrnehmung' (savikalpakapratyakṣa)dürfte durch die Buddhisten angeregt sein. Darüber hinaus schließlich sahen sie sich durch die Gegner vor die Aufgabe gestellt, das Problem des Verhältnisses von Vorstellung und Sprache zu lösen.

Das Hauptanliegen dieser Arbeit soll nun sein, auf einige Punkte dieser Auseinandersetzung und ihrer Ergebnisse auf Seiten des Nyāya ein wenig Licht zu werfen, soweit es das ungünstige Material ermöglicht.

III. Der Wahrnehmungsabschnitt in der Nyāyamañjarī

1. Anschluß an das Sūtra

Jayanta bringt auch bei der Behandlung des Wahrnehmungsproblems entsprechend seiner oben beschriebenen Arbeitsweise keine Ergebnisse eigenen originellen Denkens, sondern beschränkt sich darauf, die Stellungnahme von verschiedenen Philosophen zu den einzelnen Fragen zu referieren.

Das erste Problem, das Jayanta bei der Betrachtung des Nyāyasūtra ins Auge fällt, ist die grammatische Konstruktion des Lehrsatzes. Dadurch, daß das Wort 'jñānam' (Erkenntnis) auf Grund der ihm beigegebenen Spezifizierungen das Erkenntnisergebnis bezeichnet, das Wort 'pratyakṣaṁ' (Wahrnehmung) dagegen wegen des Zusammenhangs, in dem das Sūtra steht ('pramāṇalakṣaṇa-prastāvāt' s.S.61,23), das Erkenntnismittel bezeichnen muß, wird die grammatische Koordination in dem Nyāyasūtra problematisch. Jayanta löst das Problem durch Ergänzung des Wortes 'yataḥ' (woraus): "woraus eine so und so beschaffene Erkenntnis entsteht, das ist Wahrnehmung" (61,26). Mit dem Hinweis auf die Wesensverschiedenheit von Ergebnis und Mittel (62,2) ist für Jayanta der Anlaß gegeben,die Frage zu erörtern, was bei der Wahrnehmung Mittel und was Ergebnis ist (62,4-66,14), sowie die gegenteilige Ansicht der Buddhisten, nach der Erkenntnismittel und Erkenntnisergebnis eine Einheit bilden (Jayanta zitiert in diesem Zusammenhang Dignāga, Pramāṇasamuccaya I,8 u.10..),zu widerlegen (66,15 -68,2).

2. Erklärung der Funktion einzelner Wörter innerhalb des Sūtra

Jayanta geht sodann dazu über, die einzelnen Wörter des Sū-tra zu interpretieren.

Die Funktion der ersten Bestimmung - 'indriyârthasannikarṣôtpannam' (entstanden durch Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand) - besteht nach Jayantas Meinung darin, Erinnerung, Schlußfolgerung und ähnliches auszuschließen.

Für die Bedeutung des Wortes 'Erkenntnis' (jñānam) führt Jayanta zwei Erklärungen an (70, 8-73,13): a) es stellt den aus grammatischen Gründen geforderten Träger der verschiedenen Attribute ('entstanden durch Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand' usw.) dar; b) es schließt Lust und Leid, die nach Ansicht des Nyāya-Vaiśeṣika ebenfalls durch einen Kontakt von Sinnesorgan und Objekt entstehen (NM I KSS I.S.70,11; vgl.auch Praśastapāda mit Vyomaśiva, Praśastapādabhāṣya (CSS), S.624-625), aus der Wahrnehmung aus. Jayanta benutzt die Gelegenheit, sich von den Buddhisten zu distanzieren, nach deren Ansicht Lust, Leid und dergleichen nur 'Entfaltungen'(vivarta) der Erkenntnis[111] und als solche wahrnehmbar sind.

Die meiste Beachtung schenkt Jayanta dem Terminus 'avyapadeśyam' (das nicht in Worte zu fassen ist) (73,14-82,22). Hierzu gibt er die Erklärungen von fünf Gelehrten[112] wieder: zunächst läßt Jayanta kurz den 'alten Naiyāyika' (also Vātsyāyana) zu Wort kommen (73,17 ff.); als nächstes folgt eine längere Diskussion zwischen dem Ācārya und dem Vyākhyātṛ (= Pravara) (73,21-81,5), und schließlich kommen noch kurz zwei namenlose Sprecher zu Wort (81,7ff.u. 82,5ff.).

Das Wort 'avyabhicāri'(nicht fehlgehend) soll Jayantas Meinung zufolge irrtümliche Erkenntnisse, wie z.B. die Erkenntnis von Sonnenstrahlen als Wasser bei einer Fata Morgana, aus-

---

111)NM(KSS).S.70,26f.:ekam evêdaṃ saṃvidrūpam harṣa-viṣādâdy anekâkāravivartaṃ paśyāmaḥ tatra yatheṣṭaṃ saṃjñāḥ kriyantām (Zitat aus Prajñākaragupta, Pramāṇavārttikābhāṣyam,Patna, 1953, S.325,24.

112)Vgl.hierzu:Frauwallner,'Beiträge zur Geschichte des Nyāya', WZKM.43,1936,S.268,29-30.

schließen.[113]

Das Wort 'vyavasāyâtmakam' dient nach Ansicht Jayantas dazu, den Zweifel auszuschließen (84,14-18). Zweifel entsteht dann,wenn man zwar etwas Allgemeines wahrnimmt, aber nichts Spezifisches zu erkennen vermag. Erblickt man z.B. aus der Ferne einen Gegenstand, an dem man ein Attribut - wie z.B. eine bestimmte Größe - wahrnimmt, das sowohl einem Menschen als auch einem Pfosten zukommen könnte, sieht jedoch nichts Spezifisches wie Hände und Füße oder Unebenheiten und Löcher, so entsteht der Zweifel: "Ist das ein Mensch oder ein Pfosten?" Einen solchen Zweifel, der ebenso, wie es bei der richtigen Wahrnehmung der Fall ist, durch den Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entsteht, auszuklammern, ist die Funktion des Terminus 'avyabhicāri'.[114]

Das letzte Wort im Nyāyasūtra, 'pratyakṣam' (Wahrnehmung), sagt dasjenige aus, was definiert werden soll (61,7;85,23).

3. Polemik

Der restliche Teil des Wahrnehmungsabschnittes ist polemisch. Jayanta setzt sich hierin mit den gegnerischen Wahrnehmungslehren auseinander und versucht, sie um jeden Preis zu widerlegen. Als erstes widmet er sich der Wahrnehmungsdefinition Dharmakīrtis - "(Sinnliche Wahrnehmung) ist frei von Vorstellung und nicht irrtümlich"115) - die er von der Nyāya-Position aus ab-

---

113)Obwohl Jayanta an einer Stelle der Nyāyamañjarī eine Vierzahl von Theorien (catuṣprakārā 162,26) über die fehlgehenden Erkenntnisse angibt,nämlich viparītakhyāti(Verkehrt-Erfassen), asatkhyāti (Erfassen von Nichtseiendem), ātmakhyāti (Selbsterfassen, d.h.die Erkenntnis erfaßt sich selbst statt des Objektes)und akhyāti(Nichterfassen),dürfte er dennoch außerdem eine fünfte Irrtumstheorie,der er bei der Aufzählung keinen Platz angewiesen hatte, nämlich eine 'alaukikakhyāti'(Erfassen von Ungewöhnlichem)[NM (KSS).S.172, 4-33;auch Vyomaśiva scheint eine ähnliche 'alaukikakhyāti' gekannt zu haben,siehe Vyomavatī -(ChSS),S.540,23.Der Jaina-Philosoph Vādideva Sūri, der ein guter Kenner von Jayantas Text ist,spricht ausdrücklich über eine 'alaukikakhyāti' in seinem Syādvādaratnākara] gekannt haben. Jayanta selbst gibt der 'viparītakhyāti'den Vorzug.Zu der Frage nach dem Objekt,welches dem im Sinne dieser Theorie aufgefaßten Irrtum zugrunde liegt,führt Jayanta drei Theorien (trayī) von verschiedenen Gelehrten auf.

114)Neben dieser Art von Zweifel kennt Jayanta auch noch einen inneren Zweifel(mānasa-saṃśaya).

115)'kalpanâpoḍham abhrāntam'(NM [KSS] S.86,7) vgl.Nyāyabindu I.

lehnt. Jayanta bekämpft ausführlich das von Dignāga stammende Wort 'kalpanâpoḍha' und geht dann kurz auf die von Dharmakīrti hinzugefügte Ergänzung 'abhrānta' ein.

An zweiter Stelle weist Jayanta die von Vindhyavāsī aufgestellte Wahrnehmungsdefinition der klassischen Sāṃkhya-Schule - '(Wahrnehmung ist) die vorstellungsfreie Tätigkeit des Gehörs' - mit wenigen Worten zurück.[116)]

Mit großer Ausführlichkeit wiederum behandelt er die ihm zu eng erscheinende Wahrnehmungsdefinition des Mīmāṃsāsūtra, die folgendermaßen lautet: "Das Entstehen der Vorstellung der Seele bei der Berührung des Seienden mit dem Sinnesorgan, das ist die Wahrnehmung" (I.1,4).[117)]

Gleichzeitig verwirft er die Formulierung des Vṛttikāra, der die beiden Wörter 'tat' und 'sat' im Mīmāṃsāsūtra I,1,4 umgestellt hatte,[118)] desgleichen die Interpretation Kumārilas. Die Auseinandersetzung mit Kumārila nimmt Jayanta zum Anlaß für eine Betrachtung des Yogipratyakṣa.

Als nächstes lehnt Jayanta die Wahrnehmungsdefinition des Vaiśeṣikasūtra - "Wahrnehmung ist diejenige Erkenntnis, welche aus dem Kontakt von Seele, Sinnesorgan, psychischem Organ und Gegenstand entsteht und von Schlußfolgerung usw. verschieden ist"[119)] - als zu eng ab, da sie die Wahrnehmung von Lust, Seele

---

116) 'śrotrâdivṛtti avikalpikā (pratyakṣam)' NM(KSS)S.23,10
Vṛṣagaṇa hat den Ausdruck 'śrotrâdivṛtti' zuerst zur Definition der Wahrnehmung herangezogen. Vindhyavāsī fügte später das Wort 'avikalpikā' ein, um die Vorstellung auszuschließen.

117) NM(KSS).S.93,15-16, Übersetzung von W. Ruben, Die Nyāyasūtras Leipzig 1928, S.154,42ff.

118) Vgl. NM(KSS).S.94,2.ff.

119) NM(KSS).S.100,11-12.
Jayanta zitiert den Text offensichtlich nicht nach der ursprünglichen Form des Vaiśeṣikasūtra, in dem das Wörtchen 'manas' noch nicht anzutreffen ist (Vgl. Vaiśeṣikadarśana, ed. Thakur S.90, Sūtra III.1,18 bzw. 20). Vielmehr scheint hier eine spätere Vaiśeṣika-Formulierung vorzuliegen. Zudem kommt in den alten Büchern, wo diese Vaiśeṣikadefinition zitiert wird, der Terminus 'niṣpadyate' vor. (Vgl. Yuktidīpikā, Calcutta 1938, S.39,17). Wahrscheinlich lehnt sich Jayantas Auffassung 'utpadyate' wörtlich an die Auffassung Praśastapādas: "ātmamanaḥ sannikarṣād pratyakṣam utpadyate" (Praś.Bh.S.553,3f.). "Yat jñānam utpadyate" (ebenda S.554,1f.) an.

usw., die aus dem Kontakt von drei bzw.zwei Dingen entstanden sind, nicht mit einschließt. Andererseits ist sie aber seiner Meinung nach zu weit, da sie auch fehlgehende und ähnliche Erkenntnisse einbegreifen würde.

Schließlich setzt sich Jayanta mit der sāṃkhyistischen Wahrnehmungsdefinition Īśvarakṛṣṇas auseinander: "Die Wahrnehmung ist die Feststellung der einzelnen Gegenstände (prativiṣayâdhyavasāyo dṛṣṭam SK.5). Auch (diese Definition) ist nicht überzeugend.Denn sie ist zu weit, da auch Schlußfolgerung und andere Erkenntnisse ihrem Wesen nach Feststellung von Gegenständen sind."[120] Jayanta kämpft jedoch nicht nur gegen den Text Īśvarakṛṣṇas, sondern auch gegen die Auffassung des Kommentators Rājā: "Wenn aber Rājā erklärt, 'prati' stehe im Sinne des 'unmittelbaren Gegebenseins' (ābhimukhya),Wahrnehmung sei also die Feststellung von Gegenständen als unmittelbar gegeben, so trifft auch das auf Schlußfolgerung usw. zu".[121] Da diese Erklärung Rājās in dem Sāṃkhya-Kommentar Yuktidīpikā steht, könnte man, worauf bereits hingewiesen wurde (S.22), annehmen, daß mit dem Namen 'Rājā' der Verfasser der Yuktidīpikā gemeint sein dürfte. Mit dieser Polemik gegen das Sāṃkhya-System schließt der Wahrnehmungsabschnitt in der Nyāyamañjarī.

---

120) NM(KSS).S.100,15

121) NM(KSS).S.100,17

VORBEMERKUNG ZUR DARSTELLUNG

Die vorliegende Arbeit möchte die Theorien über die Wahrnehmung, die Jayanta in seiner Nyāyamañjarī bietet, in systematischer Form darstellen. Es empfiehlt sich nicht, hierbei dem Aufbau des Wahrnehmungsabschnittes der Nyāyamañjarī zu folgen. Denn Jayanta schließt sich, wie die soeben gegebene Übersicht gezeigt haben dürfte, einerseits eng an das Sūtra an, behandelt aber andererseits erheblich weiter entwickelte Lehren, insbesondere des Ācārya und des Vyākhyātṛ, wobei bereits seine vornehmlich polemische Ausrichtung den Erfordernissen einer systematischen Darstellung nicht gerecht wird. Ich möchte stattdessen den Stoff folgendermaßen gliedern:

Zunächst soll ein 'der eigentliche Wahrnehmungsvorgang' überschriebenes Kapitel das Wahrnehmungsproblem von dem Standpunkt aus behandeln, von dem aus es ursprünglich, vor der Vorstellung eines mehrere Momente umfassenden Wahrnehmungsprozesses, betracht worden war. Allerdings sollen auch historisch spätere Erscheinungen berücksichtigt werden, so weit sie von diesem Problemansatz her gefaßt werden müssen. Das Kapitel beschäftigt sich demzufolge vor allem mit der Entstehung der Wahrnehmung, sowie mit den verschiedenen Arten der Wahrnehmung.

Ein zweites Kapitel, mit dem Titel 'der erweiterte Wahrnehmungsvorgang', soll dann auf die Probleme des Wahrnehmungsprozesses eingehen, und zwar soll in der ersten Unterabteilung dieses Kapitels die, wenn auch nicht historisch, so doch der Sache nach primäre Problematik von vorstellungsfreier und vorstellender Wahrnehmung behandelt werden. Die zweite Unterabteilung dagegen soll sich mit dem Problem der Stellungnahme befassen.

Die Beschränkung der Untersuchung auf den Wahrnehmungsvorgang bedingt, daß einige von Jayanta innerhalb des Wahrnehmungsabschnittes besprochene Stoffe in die vorliegende Arbeit nicht miteinbezogen werden können. Vor allem sind polemische Erörterungen meist unberücksichtigt geblieben, es sei denn, sie würden Wesentliches zum Thema beitragen. Auch auf die Lehre von den Mitteln gültiger Erkenntnis (pramāṇa) im allgemeinen, die eigentlich vorauszusetzen wäre, konnte nicht eingegangen werden. Desgleichen wurden Irrtum und Zweifel nur insofern berücksichtigt,

als sie in die zum Thema gewählte Problematik hineingreifen. Auf der anderen Seite mußte an manchen Stellen, insbesondere bei dem Problem der vorstellenden Wahrnehmung, weiteres Material herangezogen werden. Vor allem Vyomaśiva gab oft entscheidende Ergänzungen. Jayanta wurde natürlich gegebenenfalls auch über den Wahrnehmungsabschnitt hinaus befragt.

B. Der eigentliche Wahrnehmungsvorgang

Bei seiner Darstellung des eigentlichen Wahrnehmungsvorganges geht Jayanta von dem Sūtra-Bestandteil 'aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Objekt entstanden' (indriyârthasannikarṣôtpannam) aus (NM [KSS]. S.68,5 ff.). Genau genommen sagt diese Bestimmung nur aus, daß der Kontakt die Wahrnehmung hervorbringt.[122] Allerdings interpretiert sie Jayanta in dem Sinne, daß außer dem Kontakt von Sinnesorgan und Objekt (68,14 f.) auch noch Sinnesorgan und Gegenstand selbst als Ursachen für das Hervorbringen der Wahrnehmung anzusehen sind (69,12 f.)[123] Das Sinnesorgan ist selbstverständlich aus dem Grunde eine Wahrnehmungssache, weil es als Mittel wirkt. Der Gegenstand

---

122) Dem Kontakt kommt gegenüber seinen Korrelaten dadurch eine Sonderstellung zu, daß er als die letzte erforderliche Bedingung den Kausalkomplex vollständig macht und das Eintreten der Erkenntnis unmittelbar herbeiführt. Diese Tatsache berücksichtigt vor allem Vācaspati, nach dessen Meinung der Kontakt als das Wirksamwerden (vyāpāra) des Kausalkomplexes zu betrachten ist. (NVTT [KSS].S.102,8-9) Unter 'Wirksamwerden' versteht Vācaspati "diejenige besondere Bestimmung (dharma-bheda), welche, als Letztes auftretend (carama-bhāvī) und die Entstehung des Ergebnisses begünstigend (phalôtpādânukūla), von den Wirkfaktoren benötigt wird, wenn sie das Ergebnis hervorbringen sollen" (NVTT [KSS]. S.102,2-3). Auch Jayanta kennt diese Lehre, da er sagt: "Sein (nämlich des Sinnesorganes) Wirksamwerden (vyāpāra) im Hinblick auf die Erkenntnis eines Objektes ist der Kontakt". (NM [KSS].II. S.36,4).

123) Jayanta legt bei dieser Interpretation, wie das Folgende zeigen wird, vor allem Wert darauf, daß auch der Gegenstand erzeugende Ursache der Erkenntnis ist.

dagegen ist nach Ansicht Jayantas als Objekt (Karman) an der Erzeugung der Erkenntnis beteiligt (69,12 f.). Sonst könnte man nämlich nicht erklären, warum in der Erkenntnis gerade dieser Gegenstand bewußt wird und kein anderer; denn da der Naiyāyika die These, daß die Erkenntnis in der Form (Ākāra)des Objektes entstehe, ablehnt und der Erkenntnis eine reine (svaccha) Natur zuschreibt (z.B. 90,33; II.S.107,28), so muß er die Festlegung der Erkenntnis auf ein bestimmtes Objekt(pratikarmavyavasthā)auf andere Weise erklären. Zu diesem Zweck stellt er die Lehre auf, daß die Erkenntnis in dem Bewußtsein eben desjenigen Objektes besteht, durch das sie erzeugt wird (69,14 f.). Als Beweis für diese Theorie führt Jayanta an, daß die Wahrnehmung nur beim Vorhandensein des Gegenstandes entsteht, bei seinem Nichtvorhandensein dagegen nicht zustandekommt (69,16 f.).

Sinnesorgan, Gegenstand und der Kontakt zwischen beiden machen aber den Kausalkomplex (sāmagrī), d.h. die Gesamtheit der Faktoren, die nötig sind, um die Wahrnehmung hervorzubringen, noch nicht vollständig aus. So gilt z.B. die Seele (als die Substanz, der die Erkenntnisse inhärieren) auch als Wirkfaktor und ebenso das atomkleine psychische Organ (manas), welches als Vermittler zwischen Sinnesorganen und Seele tätig ist, wenn es nicht selbst die Rolle des Sinnesorganes spielen muß.[124] Aber auch bei Seele und psychischem Organ genügt das bloße Vorhandensein nicht, sondern ein Kontakt beider, und weiter ein Kontakt zwischen psychischem Organ und Sinnesorgan sind auch noch erforderlich. Die vier Kontakte, von denen hier die Rede ist, nämlich die Kontakte zwischen Gegenstand, Sinnesorgan, psychischem Organ und Seele brauchen jedoch nicht alle bei jeder Wahrnehmungsart vorzuliegen.

---

124)Den Umstand, daß Seele und psychisches Organ als Ursachen der Wahrnehmung im Sūtra nicht genannt sind, erklären die Kommentatoren mit dem Hinweis darauf, daß sie nicht der Wahrnehmung speziell angehören, sondern bei allen Erkenntnissen überhaupt erforderlich sind (70,6-7; vgl. auch NBh. zu NS.I, 1,4 [ChSS] S.12, 5-8).

Jayanta spricht auch von Wahrnehmungen, bei denen nur der Kontakt zwischen drei oder zwei dieser Korrelate vorhanden ist. Er äußert sich folgendermaßen: "Die sinnliche Wahrnehmung kommt durch einen Kontakt von vier, drei oder zwei Dingen zustande. Durch einen Kontakt von vier Dingen zunächst kommt die Erkenntnis von Objekten der Außenwelt , z.B. Farbe, zustande, indem die Seele mit dem psychischen Organ in Kontakt tritt, das psychische Organ mit dem Sinnesorgan und das Sinnesorgan mit dem Gegenstand. Die Wahrnehmungen (seelischer Eigenschaften), Lust usw. kommen durch einen Kontakt von drei Dingen zustande, da bei ihnen kein äußeres Sinnesorgan (cakṣurâdi) wirksam ist. Wenn aber die Yogins die Seele wahrnehmen, so geschieht dies durch den Kontakt von nur zwei Dingen - Seele und psychischem Organ -, da ein drittes Erfaßtes oder Erfassendes in diesem Falle nicht gegeben ist". (NM [KSS I. S.70, 1-5).[125]

---

125)Mit dieser Bemerkung knüpft Jayanta an das Vaiśeṣika an. So heißt es bei Praśastapāda: "Mit Bezug auf eine Substanz ... entsteht eine bloße Anschauung des Wesens (svarupâlocanamātram ... durch den Kontakt von vier Dingen" (Praśastapādabhāṣyam [ChSS I. S.552,30 f.). Den Kontakt von drei Dingen dagegen bezieht Praśastapāda auf die Wahrnehmung des Schalls (śabda): 'Der Schall wird, insofern er dem Gehör inhäriert, auf Grund des Kontaktes von drei Dingen durch ebendieses (Gehör) wahrgenommen' (Praś.Bh. [ChSS I 553,7 f.). Ein Kontakt von zwei Dingen liegt dagegen nach Praśastapāda bei der Wahrnehmung seelischer Eigenschaften vor: "Erkenntnis, Lust, Leid, Verlangen, Abneigung und Bemühung werden durch die Verbindung von zwei Dingen, nämlich von Seele und psychischem Organ, wahrgenommen" (Praś.Bh. [ChSS I S.553, 10-12).
Mit dieser Auffassung schließt sich Praśastapāda übrigens an Candramati an (vgl.Daśapadārthī (T 2138). S.1264 c 29 - S.1265a 10; H.Ui - The Vaiśeṣika Philosophy p.108,36 - 109, 27). Selbstverständlich ist die Vorstellung Candramatis und Praśastapādas die ursprünglichere. Sie setzt voraus, daß die sechs Arten des Kontaktes von Sinnesorgan und Gegenstand

Außerdem liegen bei bestimmten Wahrnehmungen noch besondere Bedingungen vor. So muß z.B. bei Wahrnehmungen durch das Auge außer den oben genannten Faktoren auch noch Licht (āloka) vorhanden sein; nimmt das Auge allerdings das Licht selbst wahr, so benötigt man hierzu kein weiteres Licht (76,23 f.).[126]

(vgl.unten), wie sie sich z.B. schon bei Uddyotakara finden, vom Vaiśeṣika jener Zeit noch nicht akzeptiert wurden, da die bloße Inhärenz, in welcher der Schall zum Gehör oder die seelischen Eigenschaften zur Seele stehen, von ihm nicht als Kontakt angesehen wird. Dagegen werden die Kontakte 'saṃyoga', 'saṃyuktasamavāya' und 'saṃyuktasamavetasamavāya' bei Praśastapāda, wenn auch nicht systematisch formuliert, so doch angewandt und vorausgesetzt. (Vgl. die Wahrnehmungslehre Praśastapādas; vgl.außerdem den Ausdruck 'saṃyogasamavāya' [678,15], welcher wohl im Sinne von 'saṃyukta-samavāya' verstanden werden muß [vgl.Vyomavatī (ChSS) . S.690,22], und den Kontakt zwischen Sinnesorgan und den [Substanzen inhärierenden] Gemeinsamkeiten bezeichnen soll. Für den 'saṃyuktasamavetasamavāya' ist S.455,4 zu vergleichen [wo statt 'saṃyukta-samavetâikatva-sāmānya-', vgl.Vyom.S.457,11-12 und Frauwallner, Gesch.d.ind.Phil. II, S.219,28-36]). Der wesentlichste Grund für diese Differenz zwischen Nyāya und älterem Vaiśeṣika scheint mir darin zu liegen, daß das Vaiśeṣika im Gegensatz zu dem formalistischen Kontaktbegriff des Nyāya einen dynamischen Kontaktbegriff hatte; denn alle drei bei Praśastapāda angewandten Kontakte enthalten das Element 'saṃyoga',das zum Ausdruck bringt, daß die Korrelate miteinander in Verbindung treten. Die bloße Inhärenz dagegen als etwas Statisches, kann von diesem Standpunkt aus gesehen nicht als Kontakt aufgefaßt werden. Später jedoch hat sich auch im Vaiśeṣika die Lehre von sechs Kontakten durchgesetzt (vgl.Vyom.S.556,2-3).

Die Lehre, daß die Wahrnehmung durch den Kontakt von vier, drei oder zwei Dingen entsteht, die bei Praśastapāda zu finden ist, setzt den dynamischen Kontaktbegriff des Vaiśeṣika voraus. Jayanta teilt die formalistische Auffassung des Nyāya in dieser Lehre. Daher läßt sich bei ihm eine Anpassung an die Theorie von

Ich möchte nun dazu übergehen, die verschiedenen Arten von Sinneswahrnehmungen, die sich bei Jayanta auffinden lassen, kurz zu behandeln. Im wesentlichen besteht ein Unterschied zwischen Wahrnehmungen durch die äußeren Sinne (indriya) und Wahrnehmungen durch das (als innerer Sinn tätige) psychische Organ. Anschließend sollen dann einige Sonderfälle (yogi-pratyakṣa, īśvara-jñāna, yauktikapratyakṣa) aufgeführt werden.

---

den sechs Kontakten erkennen. Genauso haben auch die Kommentatoren Praśastapādas versucht, seine Worte an das spätere System anzupassen. Vyomaśiva unternimmt im Zusammenhang mit der Wahrnehmung des Schalles zwei solche Versuche, den Text Praśastapādas in diesem Sinne zu interpretieren,:

a) Der von Praśastapāda genannte Kontakt von drei Dingen besteht darin, daß die Seele mit dem psychischen Organ und das psychische Organ mit dem Sinnesorgan in Verbindung tritt. Der noch fehlende Kontakt von Sinnesorgan und Objekt aber wird durch den Ausdruck 'insofern er (=der Schall) dem Gehör inhäriert' angedeutet (Vyom. S.558,18-21).

b) Andere dagegen interpretieren den Ausdruck 'trayasannikarṣaḥ' nicht als Genetiv-Tatpuruṣa (= trayasya sannikarṣaḥ), sondern als Karmadhāraya (= trayaś câsau sannikarṣaś ca), also im Sinne von: 'der dreifache Kontakt', womit sich die gewünschten drei Kontakte bzw. vier Korrelate allein aus diesem Ausdruck ergeben (Vyom. S.558,22-23).

126) Nach 76,13 ist dies die Auffassung des Ācārya, der sich damit gegen die Theorie des ŚabdÂdvaita wendet, nach der das Sonnenlicht sich selbst und die Objekte zugleich erleuchtet (vgl.75,16), was zur Folge hätte, daß bei einer Wahrnehmung des Sonnenlichtes selbst dieses zugleich Objekt und Mittel (karaṇa) wäre.

I. Wahrnehmungen durch die äußeren Sinne

Nach dem oben Gesagten müssen bei allen Wahrnehmungen Sinnesorgan, Gegenstand und Kontakt vorhanden sein. Bei gewöhnlichen Wahrnehmungen von Gegenständen der Außenwelt nun können nach der Lehre des Nyāya[127] folgende fünf Sinnesorgane wirksam sein: Geruchssinn (ghrāṇa), Geschmackssinn (rasana), Gesichtssinn oder Auge (nayana), Tastsinn (sparśana) und Gehör (śrotra). Sie sind aus den Elementen gebildet, indem ihre Grundstoffe prakṛti) der Reihe nach Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther (ākāśa) sind[128] (68,19[129]) und II, S.48,26).

---

127)Diese fünf Sinnesorgane des Nyāya entsprechen den fünf Erkenntnisorganen (buddhîndriya) des Sāṃkhya. Die in diesem System geläufigen fünf Tatorgane (karmêndriya) dagegen werden im Nyāya abgelehnt (vgl. II. S. 48,6).

Jayanta läßt übrigens auch den Vertreter einer Lehre,nach welcher es nur ein einziges Sinnesorgan gibt, zu Wort kommen: "Wir haben nichts dagegen, daß die Sinnesorgane aus den Elementen gebildet sind; aber daß sie fünf (an der Zahl) seien, damit sind wir nicht einverstanden; denn man kommt mit einem einzigen Sinnesorgan aus, nämlich der Haut, da sie nirgendwo fehlt (sarvatrânapāyāt). - 'Aber dann müßte man doch auch mit der Haut der Handfläche, der Wange oder des Halses Farben wahrnehmen können!' - Nein; denn bestimmten Teilen (der Haut) kommen spezifische Fähigkeiten (avayavaviśeṣaśaktiviśeṣaniyamāt) zu ...". (II. S. 53,12-14).Die Lehre wird im NS.(III, 1,55) und im NBh. erwähnt, und Prof. Frauwallner hat in seiner Geschichte der indischen Philosophie (Bd.II.S.76) auf sie hingewiesen.

128)Einzelheiten sind aus Frauwallner, Gesch. d.ind.Phil.Bd.II, S.47 ff. zu entnehmen.

129)Die Formulierung Jayantas (indriyāṇi ghrāṇarasananayanasparśanaśrotrāṇi pṛthivyādi-bhūtapañcakaprakṛtīni, 68,19) lehnt sich eng an NS. I, 1,12 (ghrāṇarasanacakṣustvak-

Den Sinnesorganen entsprechen als Objekte die charakteristischen Eigenschaften jeweils desjenigen Elementes, aus welchem sie gebildet sind, also der Reihe nach Geruch (gandha), Geschmack (rasa)[130], Farbe und Gestalt (rūpa), Berührung oder Berührbares (sparśa) und Ton (śabda)[131], wozu Jayanta die Beifügung hinzusetzt: "Welche durch ihre Gattungen bestimmt sind (svajātyavacchinnāḥ)".[132]

Jayanta schließt aber in die Objekte der (äußeren) Sinneswahrnehmung auch noch die Substanzen Erde, Wasser und Feuer, die diesen inhärierenden gemeinsamen Eigenschaften und Bewegungen und die (all') diesen inhärierenden Gemeinsamkeiten ein, deren Wahrnehmbarkeit durch Auge oder Tastsinn das Vaiśeṣika-System, wie er ausdrücklich sagt, nachgewiesen hat. Schließlich erkennt er auch noch das Nichtsein (abhāva) als Gegenstand der (äußeren) Wahrnehmung an (68,21-24).

śrotrāṇîndriyaṇi) und NBh. zu NS.III, 1,63 (bhūtaprakṛtīnîndriyāṇi ..., NS. [ChSS I S.143,5) an. Eine Definition des Begriffes 'Sinnesorgan' gibt Jayanta in dem Abschnitt 'Untersuchung der Sinnesorgane' (indriyaparīkṣā): "Das gemeinsame Kennzeichen der Sinnesorgane besteht darin, daß sie Mittel für die Wahrnehmung von Objekten sind" (indriyāṇāṃ viṣayôpalabdhikaraṇatvam [statt: 'kāraṇatvam', II.S. 48.4] vgl. ib.Z.8 'gandhôpalabdhau ... karaṇam', sowie NVTT (KSS). S.221,21-22: 'svasvaviṣayôpalabdhikaraṇatvena' ('sāmānyalakṣaṇam') (II.S.48,4).

130) Ein Motiv für die Vertauschung von 'rasa' und 'rūpa' kann ich nicht entdecken.

131) Vgl. NS. I, 1,13.

132) Wahrscheinlich in Ablehnung an NBh. zu NS.III,1,60: 'gandhatvādibhiḥ svasāmānyaiḥ kṛtavyavasthānāṃ gandhâdināṃ ...'.

Der Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand[133] ist für Jayanta auf sechs verschiedene Weisen möglich:

1) als Verbindung (des Gegenstandes mit dem Sinnesorgan) (saṃyoga);
2) als Inhärenz (des Gegenstandes) in dem (mit dem Sinnesorgan) Verbundenen (saṃyuktasamavāya);
3) als Inhärenz (des Gegenstandes) in demjenigen, was dem (mit dem Sinnesorgan) Verbundenen inhäriert,(saṃyukta-samaveta-samavāya);
4) als Inhärenz (des Gegenstandes im Sinnesorgan (samavāya);
5) als Inhärenz (des Gegenstandes) in demjenigen, was (dem Sinnesorgan) inhäriert (samaveta-samavāya);
6) indem (der Gegenstand) Bestimmung desjenigen, was (mit dem Sinnesorgan) verbunden ist, ist (saṃyukta-viśeṣaṇa-bhāva)[134] (68,26 f.).

---

133)Jayanta gibt eine kurze Begründung für die Notwendigkeit des Kontaktes: "Wenn das Auge den Gegenstand wahrnehmen könnte, ohne mit ihm in Kontakt zu treten, dann müßte auch ein verdeckter (vyavahita) Gegenstand von ihm wahrgenommen werden. Dies ist aber nicht der Fall. Also liegt ein Kontakt vor" (69,4-6). Einem Gegner, der einwendet, daß hierfür doch nur ein Nichtverdecktsein (avyavadhāna) des Gegenstandes, nicht aber ein Kontakt notwendig wäre, hält Jayanta ein weiteres Argument entgegen:" Die Sinnesorgane sind nur im Falle eines Kontaktes mit dem Gegenstand wirksam (prāpyakāri), weil sie Wirkfaktoren sind (kārakatvena). Wirkfaktoren bringen nämlich grundsätzlich das Ergebnis nur dann hervor, wenn sie miteinander in Kontakt getreten sind (saṃsṛṣṭa)" (69,7-8). Schließlich weist Jayanta noch darauf hin, daß Geschmacks- und Tastsinn nur wirksam sind, wenn sie mit dem Gegenstand in Kontakt stehen. Also sollte man, so meint er, dies analog auch für die übrigen Sinne annehmen (69,9-1o).

134)Diese sechs Arten des Kontaktes werden weder im NS. noch im NBh.genannt. Sie finden sich dagegen in Uddyotakaras Nyāyavārttikam und zwar fast in derselben Form: 'sannikarṣaḥ punaḥ

Jayanta gibt für alle diese Arten des Kontaktes Beispiele, doch möchte ich auf eine ausführliche Behandlung der ersten fünf Fälle verzichten,[135] und lediglich auf den sechsten Kontakt näher eingehen.

ṣoḍhā bhidyate, saṃyogaḥ, saṃyukta-samavāyaḥ, saṃyukta-samaveta-samavāyo viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaś cêti' (NV. [Bibl.Ind.] S.32,15-16). Zu beachten ist, daß Uddyotakara statt des bei Jayanta vorkommenden Terminus 'saṃyuktaviśeṣaṇabhāva' den Ausdruck 'viśeṣaṇaviśeṣyabhāva' verwendet. Dieser Ausdruck ist weniger genau als der von Jayanta gebrauchte, da er ja eigentlich nicht den Kontakt von Nichtsein und Sinnesorgan, sondern den von Nichtsein und Erdboden (vgl. das obige Beispiel) bezeichnet. Übrigens gebraucht auch der Mīmāṃsaka Umbeka an einer Stelle, wo er einen Naiyāyika die sechs Arten des Kontaktes vortragen läßt (SVV. [MUSS]. S.414,11), den Terminus 'saṃyuktaviśeṣaṇatva'. Ein weiterer Fortschritt liegt bei Vācaspati vor, der erwähnt, daß der Kontakt des Nichtseins mit dem Sinnesorgan auch darin bestehen kann, daß jenes (das Nichtsein) Bestimmung desjenigen ist, welches diesem (dem Sinnesorgan) inhäriert (samavetasya viśeṣaṇabhāvena, NVTT [KSS]. S.111,17), z.B. wenn ich erkenne: "In diesem Laut 'a' ist kein Udātta- (= hohe Stimme) - Akzent (NVTT [KSS]. S.111,16); denn das Nichtsein des Udātta-Akzentes wäre in diesem Falle die Bestimmung (viśeṣaṇa) des dem Gehör inhärierenden Lautes 'a'".

Außer der Theorie, daß das Nichtsein durch den Kontakt 'saṃyuktaviśeṣaṇabhāva' wahrgenommen wird, trägt Jayanta auch noch eine andere Lehre vor, in der es heißt, daß bei der Wahrnehmung eines Nichtseins überhaupt kein Kontakt erforderlich sei: "Bei einem Seienden gilt die Regel, daß es durch das Auge nicht wahrgenommen werden kann, wenn es nicht mit diesem in Kontakt steht; ein Nichtsein aber kann auch ohne Kontakt mit dem Auge durch dieses wahrgenommen werden. Auch der sechsfache Kontakt ist nur in dem Gedanken, daß es sich um Seiendes handelt, erwähnt worden: Was nur erfaßt

Jayanta nennt an dieser Stelle (69, 1 f.) als einziges Beispiel für einen Gegenstand, der durch den Kontakt 'saṃyukta-viśeṣaṇa-bhāva' wahrgenommen wird, das Nichtsein (abhāva)[136].

---

wird, wenn es in Kontakt steht, das wird auf Grund eines der sechs Kontakte erfaßt. Auch (die Lehre), daß die Sinnesorgane nur im Falle eines Kontaktes wirksam sind (prāpyakāritva), gilt nur für reale Dinge. Deshalb ist es nicht falsch, (zu behaupten,) das Auge könne die Erkenntnis eines (Nichtseins) erzeugen, auch ohne mit diesem in Kontakt zu treten; denn das Nichtsein ist kein reales Ding. Auch ist nicht zu befürchten, daß dann auch alles Nichtsein (des betreffenden Gegenstandes) an anderen Orten wahrgenommen werden müsse, da es ja genauso nicht (mit dem Sinnesorgan) in Kontakt steht (wie das Nichtsein des betreffenden Gegenstandes an diesem Ort); denn die Erkenntnis des Nichtseins setzt die Erkenntnis des Substrates (āśraya) (dieses Nichtseins) voraus, und nur das in der Nähe befindliche Substrat ist wahrnehmbar" (48,32-49,6).

135)Einzelheiten sind aus Frauwallner, Gesch.d.ind.Phil.Bd.II. S.173 f., zu ersehen.

136)An einer anderen Stelle (49,8) dagegen spricht Jayanta von Leuten, welche auch die Wahrnehmbarkeit der Inhärenz lehrten (yathā samavāyapratyakṣatvavādināṃ pakṣe samavāyam iti), und hierfür ebenfalls den 'saṃyuktaviśeṣaṇabhāva' als Kontakt ansehen. Jayanta charakterisiert aber diese Lehre durch seine distanzierende Ausdrucksweise deutlich als eine Ansicht, die nur von einem Teil der Naiyāyikas vertreten wurde. So lehrt ausdrücklich Pravara die Wahrnehmbarkeit der Inhärenz (vgl.79,2; nähere Ausführungen weiter unten). Auch Uddyotakara sagt, daß Inhärenz und Nichtsein durch den Kontakt 'viśeṣaṇaviśeṣyabhāva' wahrgenommen werden (vgl. 'samavāye cābhāve ca viśeṣaṇaviśeṣyabhāvād iti',NV. [Bibl.Ind.] .S.33,14-15). Auch Vācaspati vertritt die Wahrnehmbarkeit der Inhärenz auf Grund des 'viśeṣaṇa-viśeṣyabhāva': "Teil und Ganzes, Eigenschaft und Eigenschaftsträger, Bewegung und Bewegungsträger, Gattung und

Handelt es sich um die Wahrnehmung des Nichtseins eines Topfes an einer bestimmten Stelle des Erdbodens (bhū/pradeśa), so ist dieses Nichtsein des Topfes als eine Bestimmung (viśeṣaṇa) des Erdbodens aufzufassen; Nichtsein und Erdboden stehen also zueinander in dem Verhältnis von Bestimmung und Bestimmten (viśeṣaṇa-

---

Gattungsträger werden als miteinander in Beziehung stehend wahrgenommen,nicht anders,und Erkenntnis und sprachliche Formulierung haben die Form:'in den Fäden ist ein Tuch', 'ein weißes Tuch', 'das Tuch bewegt sich' und 'das Tuch ist eine Substanz' ... Also liegt eine Wahrnehmung (dieser Dinge) als (miteinander) in Beziehung stehend vor. Diese Wahrnehmung ist aber ohne eine Wahrnehmung der Beziehung(selbst)unmöglich: also wird auch die Beziehung (selbst) wahrgenommen. Bei dieser Beziehung handelt es sich nun, weil (die Korrelate) getrennt nicht vorkommen usw., um Inhärenz. Diese kann aber nicht auch ihrerseits ihren Korrelaten inhärieren, (so daß sie durch 'saṃyuktasamavāya'usw.wahrgenommen werden könnte), da sich dann ein Regressus ad infinitum ergeben würde. Aber auch eine Verbindung (saṃyoga) mit dem Sinnesorgan ist für sie nicht möglich, da sie keine Substanz ist. Ohne Kontakt aber kann sie nicht wahrgenommen werden, da die Sinnesorgane nur im Falle eines Kontaktes wirksam sind,wie wir bewiesen haben. Also bleibt nur der 'viśeṣaṇaviśeṣyabhāva' als Kontakt übrig" (NVTT I KSS I. S.110,12-14 und 111,6-11).

Auf der anderen Seite lehrte das alte Vaiśeṣika, soweit wir es kennen, durchgängig,daß die Inhärenz nur erschließbar sei (vgl.Praśastapādabhāṣyam I ChSS I. S.697,24-25); Vyomaśiva dagegen macht in seinem Kommentar zu dieser Stelle auch auf die Wahrnehmung der Inhärenz aufmerksam (Vyom.S.699, 15 -16). Da Praśastapāda überdies das Nichtsein bei seinen Ausführungen nicht berücksichtigt, fällt für ihn der 'saṃyuktaviśeṣaṇabhāva' als Kontakt überhaupt aus. Vyomaśiva dagegen nennt bei seiner Aufzählung der sechs Kontakte (Vyom.S.556, 2-3) auch den 'viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva'. Über diejenige Richtung innerhalb des Nyāya, welche lehrte, daß die Inhärenz bloß erschließbar sei, ist meines Wissens - außer den Hin-

viśeṣya-bhāva).[137]
Tritt nun das Sinnesorgan mit dem Erdboden in Verbindung (saṃyoga), so ist das Nichtsein (des Topfes) mit Bezug auf das Sinnesorgan Bestimmung desjenigen, mit welchem dieses verbunden ist, und diese Beziehung gilt als die sechste Art des Kontaktes und ermöglicht die Wahrnehmung jenes Nichtseins.

---

weisen bei Jayanta, nichts erhalten. Nur der Mīmāṃsaka Umbeka führt an einer Stelle, wo er offensichtlich einen Naiyāyika die sechs Arten des Kontaktes vortragen läßt (SVV [MUSS I. 413,22 f.), unter dem Stichwort 'saṃyuktaviśeṣaṇatva' nur das Nichtsein an, was aber in diesem Zusammenhang nicht von allzugroßer Wichtigkeit ist, da sich an der betreffenden Stelle die Auseinandersetzung gerade um das Nichtsein dreht.

137)Vgl.56,18-19. Jayanta sagt über den 'viśeṣaṇaviśeṣyabhāva': "Die Regel, daß dem (viśeṣaṇaviśeṣyabhāva) eine Beziehung zugrunde liegen müsse, besteht nur bei Seiendem, nicht aber beim Nichtsein. Ja, nicht einmal bei Seiendem besteht diese Regel ... Noch besteht (die Regel:) 'Was Bestimmung (viśeṣaṇa) sein soll, das muß zu dem Bestimmten (viśeṣya) in einer Beziehung stehen; denn die Inhärenz ist zwar Bestimmung (ihrer Korrelate), aber dennoch (mit diesen) nicht durch eine weitere Beziehung verbunden. Also läßt sich feststellen, daß das Verhältnis von Bestimmung und Bestimmtem (viśeṣaṇaviśeṣyabhāva) wie die feste Verbindung (von Grund und Folge) (pratibandha) und das Verhältnis von Benennung und Benanntem (vācya-vācaka-bhāva) eine selbständige Beziehung ist, bei der keine weitere Beziehung erforderlich ist, ...".Daß aber die Anerkennung eines selbständigen 'viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva' auch innerhalb des Nyāya-Vaiśeṣika umstritten war, beweist z.B. Vyom.345,31 f.

II. Wahrnehmungen durch das psychische Organ

Außer diesen Wahrnehmungen durch die äußeren Sinne gibt es, wie oben angedeutet, auch noch Wahrnehmungen, in denen das psychische Organ selbständig wirksam ist und die Rolle des Sinnesorgans übernimmt.[138)]

Ursprünglich dachte man hier nur an die Wahrnehmung der seelischen Eigenschaften Lust, Leid, Verlangen, Abneigung und Bemühung[139)] (69,31). Darüber hinaus wurde aber von einigen Naiyā-

---

138)Den Umstand, daß das psychische Organ als Sinnesorgan bei der Aufzählung der Sinnesorgane in NS.I.1,12 nicht mit aufgeführt wird, erklären die Kommentatoren aus der Verschiedenheit seiner Beschaffenheit (dharmavailakṣaṇyāt: 69,32; dharmabhedāt: II.S.67,16; vgl. auch NBh. zu NS.I, 1,4 ⊏ ChSS I. S.14, 2-3): 'indriyasya vai sato manasa indriyebhyaḥ pṛthag upadeśo, dharmabhedāt'); denn zunächst ist es nicht wie die äußeren Sinnesorgane aus den Elementen gebildet (II.S. 67,16; vgl. NBh.dort Z.3-4), und hat infolgedessen nicht deren charakteristische Eigenschaften (II.S.67, 13). Auch ist es nicht wie diese auf bestimmte Objekte festgelegt (niyata-viṣaya), sondern kann sich auf alle beliebigen Gegenstände richten (sarva-viṣaya). (II.S.67, 17-19; vgl. NBh. dort Z.3-4).

139)Bei Praśastapāda wird in diesem Zusammenhang auch die Erkenntnis (buddhi) selbst genannt: "Erkenntnis, Lust, Leid, Verlangen, Abneigung und Bemühung werden durch den Kontakt von zwei Dingen, Seele und psychischem Organ, wahrgenommen. (Praś.Bh. ⊏ ChSS I. S.553,10-12). Candramati dagegen zählt die Erkenntnis nicht mit (H. Ui- The Vaiśeṣika Philosophy p.109,23 f.; Daśapadārthī T.2138, S.1265a,8).

yikas[140]) das psychische Organ auch bei gewissen Wahrnehmungen,die sich auf die Außenwelt beziehen, als Sinnesorgan angesehen, um die Erkenntnisse zu erklären, die weder als Wahrnehmungen durch die äußeren Sinne noch als Schlußfolgerungen, sprachliche Mitteilungen oder Vergleiche (= Analogie) (upamāna) aufgefaßt werden können. Natürlich darf man von der Erklärung der Erkenntnisse als Wahrnehmungen durch das psychische Organ (mānasapratyakṣa) nur beschränkten Gebrauch machen. So heißt es: "Nur dann, wenn (die anderen Erkenntnismittel) wie Sprache, Merkmal, (äußere) Sinnesorgane usw. nicht wirksam sind, nimmt man das psychische Organ allein als (Erkenntnis-)Mittel an; denn eine deutlich erlebte (paridṛśyamāna) Erkenntnis kann nicht einfach abgestritten werden. Nähme man aber auch dann, wenn eines der anderen (Erkenntnis-)Mittel, z.B. ein Merkmal, wirksam sein kann, das psychische Organ als einziges (Erkenntnis-)Mittel[141]) an, so würde es nur eine einzige Art von gültiger Erkenntnis (prāmaṇa) geben, nämlich die Wahrnehmung durch das psychische Organ (mānasa) und nicht vier (wie es das Nyāya-System lehrt)" (66,8-11).[142]) In diesem Zusammenhang wird noch ein weiterer Vorbehalt gemacht: "Das psychische Organ kann nicht ohne Einschränkung mit Bezug auf Gegenstände der Außenwelt wirksam sein; denn da wir annehmen, daß ein Gegenstand der Außenwelt nur insoweit mittels des psychischen Organes erfaßt werden kann, als er vorher zum Objekt einer Erkenntnis, die der äußere Sinn, unterstützt durch das psychische Organ, hervorgebracht hat, geworden ist, ist in eben dieser (erforderlichen vorherigen Wahrnehmung durch einen äußeren Sinn) ein spezifizierendes Element gegeben" (66,3-5).[143]) Anderenfalls nämlich würde das psychische Organ die (äußeren) Sinnesorgane verdrängen und einziges

---

140) Z.B.dem Vyākhyātṛ. (Vgl.65,28 f.). Inwieweit auch von anderen Meistern oder Schulen derartige Wahrnehmungen durch das psychische Organ angenommen wurden, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.

141) Ich lese 'karaṇam' statt 'kāraṇam' in Z.10

142) Vgl.auch: S.75,13-15; 98,31-32.

Sinnesorgan werden. Dann würden aber Erscheinungen wie Blindheit, oder Taubheit nicht zu erklären sein (65,32-66,2).

In der Nyāyamañjarī finden sich nun mehrere Beispiele solcher Wahrnehmungen durch das psychische Organ:

1) Verknüpfende Erkenntnis

Die Wahrnehmung der wohlriechenden Blume. "Die Blume kann zwar als solche durch das Auge wahrgenommen werden, nicht aber als durch Wohlgeruch bestimmt (gandhaviśeṣita, II. S.33, 14); denn dieser ist Objekt des Geruchssinnes und kann nur durch diesen erfaßt werden." Die Erkenntnis einer wohlriechenden Blume ist also eine Wahrnehmung durch das psychische Organ, welche den vorher durch den Geruchssinn wahrgenommenen Wohlgeruch mit der vorher durch das Auge wahrgenommenen Blume

---

143) 'prathama-pravṛtta-samanaska-bāhyêndriya-janita-vijñāna-viṣayīkṛta-vapuṣā bāhyasya vastuno manogrāhyatvâbhyupagamāt'. Vgl.auch S. 98,30-31: "Das psychische Organ kann Dinge der Außenwelt nur erfassen, insofern sie durch eine vorherige Erkenntnis durch Auge (usw.), bestimmt sind, so daß sich nicht die unerwünschte Konsequenz ergibt, daß es keine Blinden geben dürfte", (purvôtpanna-cakṣuṣā-vijñāna-viśeṣaṇasya bāhyasya vastuno mano grāhakam iti nândhâdy abhāvaḥ). Ebenso II. S.33,16-18: "Und wenn man annimmt, daß das psychische Organ Dinge in der Außenwelt nur insofern erfassen kann, insofern sie bestimmt sind durch eine vorherige Erkenntnis vermittels eines äußeren Sinnes, dann ergibt sich nicht die unerwünschte Konsequenz, daß es keine Blinden usw. geben dürfte", (pūrva-pravṛtta-bāhyêndriyôpajanita-jñāna-viśiṣṭa-bāhya-viṣaya-grāhiṇi cântaḥkaraṇe 'bhyupagamyamāne sati nândhâdyabhāva-prasaṅgaḥ').

verknüpft.[144] Es handelt sich hier also um die Erkenntnis von Dingen, welche durch Eigenschaften, die nicht Objekt desselben Sinnesorgans wie sie selbst sind, bestimmt sind.[145]

2) Kausalität

Die Erkenntnis des Kausalverhältnisses zweier sinnlich wahrnehmbarer Dinge. So heißt es (S. 65, 30-31): "Nachdem man die Lust oder (den Schmerz oder das Fehlen beider) durch das psychische Organ und (den Gegenstand), z.B. die Kapittha-(Frucht), durch das Auge wahrgenommen hat, erkennt man durch das psychische Organ, daß dies Ursache für jene ist (tasya kāraṇatā tatra)". Dieses Ursache-Sein der Kapittha-Frucht in Hinblick auf die Lust wird auch als die (kausale) Verknüpfung (beider) (sambandha: z.B. S.65,28), aber auch als die Fähigkeit (der Kapittha-Frucht, Lust zu erzeugen) (śakti: 65,17)[146], bezeichnet.

Noch ausführlicher schildert Jayanta einen Erkenntnisprozeß dieser Art, nämlich einen solchen, der die kausale Wirksamkeit des Gegenstandes (artha) in Bezug auf die Erkenntnis (jñāna) feststellt, an dem folgenden Beispiel:

---

144) Der treffende Ausdruck 'verknüpfende Erkenntnis' (anusandhāna-jñāna) wird bei Vyomaśiva (Praśastapādabhāṣyam I ChSS I. S. 346,20 f.) auf die Erkenntnis einer wohlriechenden Substanz angewandt: "... ist die (Wahrnehmung der wohlriechenden Substanz) eine verknüpfende Erkenntnis. D.h. nachdem man durch die Nase den Geruch wahrgenommen hat und durch Auge oder Tastsinn die Substanz, verknüpft man (die beiden) vermittels des psychischen Organes (in der Erkenntnis): 'eine wohlriechende Substanz'."

145) Häufigstes Beispiel ist, wie gesagt, die wohlriechende Blume: II.S. 33,13 (gandhavat-kunda-buddhi-vat); 75,13 (sugandhi-bandhūka-bodha-vat); 98,32 (surabhi ketakakusumam ... iti jñāna-vat). Ein anderes Beispiel ist der süße Zucker: I.S.98,32 (madhurā śarkarā iti jñāna-vat).

146) Über den Begriff der Fähigkeit (śakti) bei Jayanta vgl. unten (Stellungnahme S.127ff).

"Bei anderen (Dingen), die als Objekt Wirkfaktor sind (karmakārakasya), z.B. den Vīraṇa-Gräsern,[147] kommt die Feststellung, daß sie Ursache für das Hervorbringen einer bestimmten Wirkung, z.B. der Matte (kaṭa), sind, daraufhin zustande, daß man das Vorhandensein (der Wirkung beim Vorhandensein der Ursache)(anvaya) durch Wahrnehmung (pratyakṣa) und das Fehlen (der Wirkung beim Fehlen der Ursache) (vyatireka) durch Nichtwahrnehmung (anupalambha) erkennt. In der gleichen Weise (erkennt man nun) auch, (daß) der Gegenstand (Ursache) für das Zustandekommen der Erkenntnis (ist). Z.B.: Jemand, der den Devadatta besuchen möchte, begibt sich in dessen Wohnung. Da Devadatta aber dort nicht anwesend ist, sieht er ihn nicht. Kurz darauf aber, nachdem (Devadatta) zurückgekehrt ist, sieht er ihn. In diesem Falle nun stellt er zunächst auf Grund des Vorhandenseins (der Wahrnehmung Devadattas im Falle seiner Anwesenheit)(anvaya) und des Fehlens (einer solchen Wahrnehmung im Falle seiner Abwesenheit)(vyatireka) fest, daß das Zustandekommen bzw. Nichtzustandekommen der Erkenntnis sich dem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein (des Gegenstandes, also) des Devadatta anschließt, und erkennt daraufhin durch eine Wahrnehmung mit Hilfe des psychischen Organes, daß (der Gegenstand, also in diesem Falle Devadatta) die Ursache der (Erkenntnis) ist, in derselben Weise, wie (man auch das kausale

---

147)Die Vīraṇa-Gräser sind Objekt der Handlung bei der Anfertigung von Matten, indem man sie zu einer Matte macht. (Vgl. P. Tarkavāgīśa in seiner Bengali-Ausgabe der Nyāyamañjarī [Kalkutta 1941] S.37, 4 f. 'arthāt vīraṇa-pravṛti tṛṇaviśeṣa kaṭa-pravṛti kāryer pakṣe karmakāraka. Kāraṇa tādṛśa tṛṇādikei lokasakala kaṭādi kariyā thāke. "Kāśān kaṭaṃ karoti" ihā sarvajana-siddha prayoga').

Verhältnis von) Sandel[148] und Lust (erkennt)[149] (69,16-22).

Diese Erkenntnis eines Kausalverhältnisses zwischen zwei Dingen ist aber nur ein Spezialfall für die Erkenntnis einer festen Verbindung (pratibandha, niyama) zwischen zwei Dingen überhaupt. Die Bedeutung solcher Erkenntnisse fester Verbindungen für das Nyāya-System läßt sich leicht einsehen, da ohne sie keine Schlußfolgerung möglich wäre, die ja auf der Erkenntnis der festen Verbindung von Grund und Folge beruht. Es ist infolgedessen verständlich, wenn Jayanta bei seiner Darstellung der Schlußfolgerung gleich mehrere Theorien anführen kann, die sich mit diesen wichtigen Erkenntnissen beschäftigen (vgl.S.110,32). Die erste dieser Lehren enthält die allgemeine Formulierung dessen, was die oben übersetzten Stellen von der Erkenntnis des Kausalverhältnisses zweier Dinge lehrten. Es heißt dort: "Hierzu meinen einige 'Die feste Verbindung (pratibandha) wird durch eine Wahrnehmung mit Hilfe des psychischen Organes erkannt: Nachdem man durch Wahrnehmung bzw. Nichtwahrnehmung festgestellt hat, daß Rauch regelmäßig mit Feuer vorkommt, bei allem, was nicht Feuer ist, dagegen fehlt,[150] erkennt man mit Hilfe des psychischen Organes, daß Rauch fest mit Feuer verbunden ist'" (110, 32-111,1). Auf eine Darstellung der übrigen Lehren möchte ich verzichten; lediglich auf die zweite, in welcher ein sogenanntes 'yauktika-pratyakṣam' vertreten wird, werde ich weiter unten zurückkommen.

---

148) Sandel ist ein wohlriechendes Holz, das auch zur Bereitung von Balsam dient.

149) Hieraus wird klar, daß ohne Zweifel auch beim ersten Beispiel zunächst 'anvaya' und 'vyatireka' erkannt werden müssen, bevor das kausale Verhältnis von Kapittha-Frucht und Lust erfaßt werden kann.

150) Hiermit sind 'anvaya' und 'vyatireka' umschrieben. Nach der vierten der von Jayanta referierten Theorien werden übrigens 'anvaya' und 'vyatireka' durch eine Wahrnehmung durch das psychische Organ erkannt (111,28).

3) Wiedererkennen

In Teil II. S.33,13 f. deutet Jayanta eine Lehre an, nach welcher auch das Wiedererkennen (pratyabhijñā)[151] eine Funktion des psychischen Organes ist.[152]

4) Nachträgliche Feststellung

S.345,23 spricht Jayanta von einer durch das psychische Organ hervorgerufenen nachträglichen Feststellung (mānaso' nuvyavasāyaḥ).[153] Einzelheiten lassen sich aus dem Text nicht ermitteln.

5) Intuitive Erkenntnisse

Als Wahrnehmungen durch das psychische Organ haben nach Jayanta schließlich auch die 'intuitiven Erkenntnisse' (prātibha-jñāna) zu gelten. Es handelt sich hier um Erkenntnisse zukünftiger Ereignisse, z.B. 'morgen wird mein Bruder kommen', also sozusagen um Vorauswissen. Aber Jayanta setzt sich für ihren Erkenntnischarakter ein: "(Die intuitiven Er-

---

151) Auf das Wiedererkennen (pratyabhijñā) möchte ich bei der Darstellung der vorstellenden Wahrnehmung zurückkomen.

152) Da das Wiedererkennen in der Verknüpfung (eines gegenwärtig wahrgenommenen Gegenstandes) mit einem früher wahrgenommenen Gegenstand (pūrvārthānusandhānāt,SVV [MUSS] S.151,8) besteht, ist seine Beziehung zu den unter 1) genannten verknüpfenden Erkenntnissen offensichtlich, und es ist verständlich, daß Jayanta das Wiedererkennen mit Hilfe des psychischen Organes durch das Beispiel der wohlriechenden Jasmin-Blume illustriert (vgl. II. S.33,13 f.).

153) Der 'anuvyavasāya' wird auch im NBh.zu NS.I, 1,4 erwähnt: "Bei jedem Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung entsteht dem Erkenner zunächst eine Feststellung (anuvyavasāya) durch das psychische Organ; denn bei Leuten, deren Sinnesorgan funktionsuntüchtig (upahata) ist, tritt eine nachträgliche Feststellung nicht ein" (ChSS.S.13,18).

kenntnisse) haben als gültige Erkenntnisse zu gelten; denn weder werden sie nicht vom Gegenstand erzeugt, noch sind sie zweifelhaft, noch werden sie durch eine aufhebende Erkenntnis (bādha) zunichte gemacht, noch (läßt sich) ein Fehler bei den Erkenntnisursachen (Sinnesorgan und Objekt) (nachweisen). - 'Manchmal tritt aber eine aufhebende Erkenntnis ein!' - Gut, in dem Falle ist die (intuitive Erkenntnis) ungültig. Wenn aber am folgenden Tage der Bruder (tatsächlich) kommt, was soll man dann sagen?" (98, 13-16). Ein solches tatsächliches Eintreffen des Vorausgesehenen als Zufall zu betrachten, lehnt Jayanta energisch ab: "Meinst du, dies sei ein Zufall (kākatālīyam), (so weisen wir das zurück; denn) was durch eine gültige Erkenntnis aufgezeigt worden ist, das kann doch kein Zufall sein!" (98, 17-18).[154]

Nach Jayantas Darstellung ist das Objekt der eben als Beispiel angeführten intuiten Erkenntnis 'morgen wird mein Bruder kommen' der Bruder. Als solcher existiert der Bruder ja auch zum Zeitpunkt jener Erkenntnis, nur eben an einem anderen Ort, und er wird aus irgendeinem Anlaß in der Erinnerung vergegenwärtigt (smṛtyupārūḍha).

Er wird allerdings nicht als augenblicklich gegenwärtig vorgestellt, sondern als erst in Zukunft gegenwärtig (bhāvi, 98, 20), d.h. bestimmt durch ein vorheriges Nichtsein[155] (prāgabhāva) charakterisierte Verknüpfung mit dem betreffenden Ort (taddeśasambandha)(nach 98,24), oder bestimmt durch sein morgiges Kommen

---

154) Solche Fälle, die Jayanta hier als Erkenntnisse ansieht, wurden bisher von der Wissenschaft ignoriert oder zumindest skeptisch betrachtet. Doch die moderne Wissenschaft, und zwar die Parapsychologie, greift diese Fälle wieder auf und spricht ihnen den Erkenntnischarakter zu. Bemerkenswert ist, daß sie diese Erkenntnisse ebenfalls als Wahrnehmung (genau gesagt, als außersinnliche Wahrnehmung) bezeichnet. (Vgl. J.B.Rhine - Die Reichweite des menschlichen Geistes, Stuttgart 1950, S.221 f.)

155) Besser: 'Noch-nicht-Sein'.

(śvastanāgamanaviśiṣṭatvena: 98,25/26). Deshalb erkennt man ihn also in eben derselben Weise, in welcher er auch wirklich existiert und er kann somit ohne weiteres als erzeugendes Objekt der Erkenntnis gelten (98,19-28).

Als Erkenntnismittel für die intuitive Erkenntnis kommen weder die äußeren Sinnesorgane in Frage, da das Objekt (in diesem Fall der Bruder) zu der betreffenden Zeit nicht in der Nähe ist, noch lassen sich Schlußfolgerungen oder sprachliche Mitteilung feststellen. Nach Jayantas Meinung bleibt nun allein übrig, sie als Wahrnehmung des psychischen Organes zu betrachten. Er lehnt es ab, sie nach dem Muster des Vaiśeṣika[156] unter die sog. 'Erkenntnis der Seher' (ārṣa) einzureihen, da es seiner Ansicht

---

156) Vgl.Praś.Bh.(ChSS).S.622,1-3;"...,die nennt man 'Erkenntnis der Seher'(ārṣam).Sie kommt hauptsächlich bei den Sehern vor, manchmal aber auch bei gewöhnlichen Menschen,wie wenn z.B.ein Mädchen sagt:'Morgen wird mein Bruder kommen,so sagt es mir mein Herz'".
Vyomaśiva polemisiert in seinem Kommentar zu dieser Stelle gegen die bei Jayanta vertretene Auffassung: "Und diese (Erkenntnis) ist nicht durch ein Sinnesorgan zustande gekommen, da sie auch ohne (dessen) Wirksamkeit (vyāpāra) entsteht.Nun haben aber die Gegner gesagt:'Wenn auch die äußeren Sinnesorgane nicht wirksam sind,so handelt es sich dennoch um ein Wahrnehmungsergebnis,da das psychische Organ wirksam sein kann. Auch kann der Kontakt des Bruders mit dem Sinnesorgan darin bestehen, daß er mit dem (mit dem Sinnesorgan) Verbundenen im Verhältnis von Bestimmung und Bestimmten steht (saṃyuktaviśeṣaṇaviśeṣyabhāva);denn diese Erkenntnis entsteht, indem sie sich auf die durch den (Bruder)bestimmte Seele, den (derartigen) Raum oder die (derartige) Zeit (als ihr Objekt) stützt (tadviśiṣṭam ātmānaṃ deśaṃ kālaṃ vā ālambya)'. Dies ist aber nicht richtig, denn sie ist nicht unmittelbar (aparokṣa); denn nur, wenn die Erkenntnis unmittelbar ist, nimmt man die Wirksamkeit eines Sinnesorganes an; dies ist aber hier nicht der Fall. Auch ist bereits festge-

nach eine solche, aus keiner spezifischen Ursache entstandene Erkenntnis (aniyatanimittakaṃ jñānam)[157] gar nicht gibt. Vielmehr, so meint er, beruht auch die Erkenntnis der Seher (ṛṣīṇāṃ jñānam) auf irgendeinem anderen Erkenntnismittel, insbesondere der Offenbarung (āgama). Ebenso lehnt es Jayanta ab, die intuitive Erkenntnis unter die 'Erkenntnis der Vollendeten' (siddha-darśana)[158] einzuordnen, da sie auch bei gewöhnlichen Menschen vorkommt.[159]

---

stellt worden, daß das psychische Organ in Bezug auf ein Objekt der Außenwelt, auch wenn es nur Bestimmung (viśeṣaṇa) (eines anderen) ist, nicht wirksam sein kann (Vyom. S.622, 15-21).

157)Die 'Erkenntnis der Seher' entsteht nach Praśastapāda lediglich durch einen Kontakt von Seele und psychischem Organ sowie ein bestimmtes gutes Karma (dharmaviśeṣa, vgl. S.621,30, Praś.Bh. I ChSS I), also nur durch Faktoren, die auch bei allen anderen Erkenntnissen mitwirken.

158)Diese 'Erkenntnis der Vollendeten' erwähnt auch VS.IX,2,13 (ārṣaṃ siddhadarśanaṃ ca dharmebhyaḥ). Praśastapāda dagegen lehnt es ab, sie als eine besondere Art gültiger Erkenntnis (vidyā) zu werten (vgl.Praś.Bh. I ChSS I.S.623,1 f.).

159)Ein Artikel von Dr.L.E.Rhine bestätigt, daß diese Erkenntnis nicht wenigen, bevorzugten Personen vorbehalten ist, sondern auch bei ganz durchschnittlichen Menschen angetroffen wird. Vgl. Die geheimnisvolle Welt jenseits der fünf Sinne, Reader's Digest August 1961, S.110-120.

III. Yogipratyakṣa und Īśvarajñāna.

Anläßlich seiner Kritik an der Wahrnehmungsdefinition der Mīmāṃsakas kommt Jayanta auf die Wahrnehmung der Yogins (yogipratyakṣam). Die Mīmāṃsā bestreitet nämlich die Existenz von Yogins überhaupt, und damit auch die eines Yogipratyakṣa, um ihre Lehre von der absoluten Übersinnlichkeit des Dharma behaupten zu können. Jayanta versucht nun in diesem Zusammenhang, die Existenz von Yogins und Yogipratyakṣa zu beweisen: "DieSteigerung der Sehfähigkeit (darśanâtiśaya) ist der Beweis für die Existenz eines Yogipratyakṣa. D.h.: Wir gewöhnlichen Menschen sehen nur Gegenstände, die sich in der Nähe befinden und bedürfen dazu des Lichtes. Die Katzen sehen (derartige Gegenstände) auch inmitten dichtester Finsternis, und der Geierkönig Sampāti sah, wie das Rāmāyaṇa erzählt, die Gemahlin von Daśarathas Sohn aus einer Entfernung von hunderten von Meilen. Diese Steigerung der Sehfähigkeit schließt wie die Steigerung von Eigenschaften, z.B. (der Farbe) weiß, eine Stufenfolge (tāratamya) eih,woraus sich eine höchste,nicht weiter zu steigernde Steigerung erschließen läßt; und diejenigen, bei welchen (die Sehfähigkeit) diese höchste Vollkommenheit erreicht hat, werden Yogins genannt. Die höchste Steigerung der Sehfähigkeit besteht nun darin, daß sie sich (außer auf die gewöhnlichen Gegenstände auch auf feine (sūkṣma), verdeckte (vyavahita), entfernte (viprakṛṣṭa),[160] vergangene, (bhūta), zukünftige (bhaviṣyad) und ähnliche (Dinge) richtet. (95, 29-96,4).

Diese Argumentation erweckte nun beim Gegner den Eindruck, als lehre Jayanta, die Yogins könnten den Dharma durch das Auge wahrnehmen, und Jayanta geht auch zunächst darauf ein. So wirft zum Beispiel der Gegner ein: "Aber es ist doch allzu kühn, zu behaupten, der Dharma sei durch das Auge wahrnehmbar, da er doch in dem besteht, was man tun soll (kartavyatārūpaḥ), und (somit)

---

160) Vgl.Praś.Bh. (ChSS). S.553,19-20.

jenseits der drei Zeiten[161] liegt (trikālasparśavarjitaḥ)!" (96,26-27). Jayanta entgegnet: "richtig, (diese Behauptung) wäre kühn, wenn es sich um ein fleischliches Auge (carma-cakṣus) wie das deinige oder das meinige handelte; aber es ergibt sich keinerlei Schwierigkeit, wenn es sich um (das geistige Auge, divya-cakṣus,) der allwissenden Yogins handelt" (96,28-29). Schließlich gibt Jayanta dann doch seinen Standpunkt auf und meint: "Wenn du aber mit den äußeren Sinnen nicht zufrieden bist und bei ihnen eine derartige Steigerung nicht dulden willst,dann wollen wir nicht länger darauf bestehen: (Den Yogins) entsteht während der Meditation (dhyāyatām) auf Grund der Übung der Vergegenwärtigung (bhāvanâbhyāsa) eine Erkenntnis des Dharma, bei der das psychische Organ als Mittel wirksam ist, so wie z.B. Verliebte eine Erkenntnis der Geliebten gewinnen (obwohl diese nicht anwesend ist). Das psychische Organ kann nämlich alles zum Objekt haben; es gibt nichts, was nicht sein Objekt sein könnte; und es kommt vor, daß durch Übung auch Dinge, die an sich den Sinnen entzogen sind, ganz deutlich zu Bewußtsein kommen. So heißt es ja auch (bei Dharmakīrti, Pramāṇavārttika III, 282): "(Menschen,) die von Liebesleidenschaft, Kummer, Krankheit, Wahnsinn, (Angst vor) Diebstahl, Traumschlaf usw. befallen sind, sehen Dinge vor sich, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind'" (97,5-12). Hierzu bemerkt Jayanta, daß sich der Vergleich nur auf die Deutlichkeit der Vorstellungen bezieht. Daß die aus Leidenschaft usw. entstandenen Vorstellungen ungültig sind, beruht darauf, daß sie aufgehoben werden, während dies bei den Wahrnehmungen des Yogin nicht der Fall ist.

Auf die Ableitung des besonderen Charakters des Yogipratyakṣa aus der Übung (abhyāsa) wirft der Gegner ein, daß Übung doch nicht eine so außerordentliche Steigerung verursachen könne; "Denn auch jemand, der sich täglich im Springen übt, und über-

---

161) Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft.

haupt nichts anderes tut, überspringt nur einige Fuß Erdboden, nicht aber einen Berg oder den Ozean" (97,17-19).

Hierauf antwortet Jayanta: "Im Springen kann man keine Vollkommenheit erlangen, weil es eine Eigenschaft des Körpers ist, der der Entfaltung des Springens dadurch Hindernisse entgegenstellt,(daß er) steif ist (jāḍya) und(als einen seiner Bestandteile den trägen) Schleim (kapha) (enthält). Welches Hindernis aber steht der Vollkommenheit der Erkenntnis entgegen?

Auch bleibt im Falle des Springens gar keine Steigerung, die man am Vortage erworben hätte, am folgenden Tage im Körper zurück; vielmehr werden durch die Übung lediglich Schleim und Fett abgebaut, so daß der Körper leichter wird, und man normal springt. Im Falle der Erkenntnis aber erzeugt diese einen Eindruck, der bleibt, allmählich zunimmt und auf diese Weise Ursache einer höchsten Steigerung (der Erkenntnisfähigkeit) wird" (97,22-29).

Nach diesen Ausführungen behandelt Jayanta hier die intuitive Erkenntnis (vgl.oben) und belegt an deren Beispiel die Möglichkeit der Wahrnehmung zukünftiger Gegenstände.[162] Dann beschließt er seine Behandlung des Yogipratyakṣa mit einigen sehr interessanten Bemerkungen:

1) Die Yogins nehmen alle Dinge zugleich in einer Erkenntnis wahr (99,17). Daß infolgedessen auch alle einander entgegengesetzten Dinge in derselben Erkenntnis aufleuchten müssen, ist nicht unwahrscheinlich; denn solche Fälle lassen sich auch im gewöhnlichen Leben beobachten. Es kommt z.B. vor,daß Hitze und Kälte zugleich wahrgenommen werden, obwohl sie einander entgegengesetzt sind: "So nimmt z.B. ein Mensch,der im Sommer, wenn die Sonne glüht, als wären ihre Strahlen Feuerfunken, (pratapati hutavaha-visphuliṅga-nikarânukāri-kiraṇe taruṇoṣmaṇi), bis zum Nabel in einem Teich eintaucht, dessen

162) Der Dharma als die aus dem Vollzug der Werke resultierende Frucht gehört zum Zukünftigen.

Wasser durch Eisstücke gekühlt ist, zur gleichen Zeit die dem Wasser des Teiches innewohnende Kälte und die der Sonnenglut innewohnende heiße Berührung (sparśa) wahr"(99,20-23).

2) Wenn das Yogipratyakṣa in der gleichzeitigen Wahrnehmung aller Dinge besteht, so erhebt sich die Frage, wie es sich dann noch vom Wissen Gottes (Īśvarajñāna) unterscheidet. Jayanta sagt: "Es gibt einen solchen Unterschied: Wenn das Wissen Gottes auch von der gleichen Art ist (wie das der Yogins), so ist es doch ewig, während (das Wissen) der Yogins aus der beständigen Vergegenwärtigung im Yoga resultiert (yoga-bhāvanābhyāsa-prabhavam)" (99,25-26). Mit anderen Worten: Das Wissen Gottes ist im Gegensatz zu dem der Yogins von Natur aus gegeben (sāṃsiddhika) (100,1).

Auch das Wissen Gottes hat übrigens als Wahrnehmung zu gelten; denn wenn es auch nicht wie die gewöhnliche Wahrnehmung aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Objekt entstanden sein kann, da es ja ewig ist, so ist es dennoch mit der Wahrnehmung gleichförmig (pratyakṣa-sādharmyāt: 184,27 f.), indem es wie diese unmittelbar (aparokṣa) iṣt.

IV. Yauktikapratyaṣka

Eine besonders merkwürdige Art von Wahrnehmung ist schließlich das 'yauktikaṃ-pratyakṣaṃ', welches, wie oben schon angedeutet wurde, von einigen Naiyāyikas im Zusammenhang mit der festen Verbindung postuliert wurde. Jayanta referiert die Lehre mit folgenden Worten: "Andere meinen, die feste Verbindung werde durch ein dem Yogi-pratyakṣa ähnliches 'yauktikaṃ pratyakṣam' erfaßt. Denn wenn auch das Verbundensein von Grund und Folge (vyāpyavyāpakayor anvayaḥ) entsprechend eurer Annahme (kila) vermittels (puraskāreṇa) der Gemeinsamkeiten Rauchsein und Feuersein wahrgenommen werden kann, so muß doch auch das Fehlen des Rauches bei (allen) 'Nicht-Feuern' (anagni) erfaßt werden. Die 'Nicht-Feuer' aber sind unzählig viele, und es gibt bei ihnen auch keine Gemeinsamkeit 'Nicht-Feuersein'. Nun kann aber die feste Verbindung nicht ermittelt werden ohne eine Wahrnehmung, welche das

Verbundensein (des Rauches) mit allen Feuern und sein Fehlen bei allen Nichtfeuern der ganzen Dreiwelt[163] erfaßt. Wenn sie nicht festgestellt worden ist, kann sie aber keine gültige (Schlußfolgerungs-)Erkenntnis hervorbringen. Nun liegt aber eine solche gültige (Schlußfolgerungs-)Erkenntnis vor. Also nehmen wir aus (diesen) logischen Gründen[164] eine Wahrnehmung an, welche die feste Verbindung feststellt, indem sie in einem einzigen Augenblick alle Einzeldinge erfaßt, obwohl (eine derartige Wahrnehmung) nicht bewußt wird (asaṃvedyamānam api), und (diese Wahrnehmung) heißt demnach 'aus logischen Gründen postulierte (Wahrnehmung) (yauktikam)'"(111,7-13).

---

163) 'samasta-trailokyântargatâgny-anagni-gatânvaya-vyatireka-grāhi ... '. Hier scheint mir ein logischer Fehler vorzuliegen, da der 'anvaya' nicht das Verbundensein des Rauches bei allen Feuern der ganzen Welt, sondern das Verbundensein jeglichen Rauches der ganzen Welt mit Feuer beinhaltet. Oder kann man 'samastatrailokyântargata' zu '-anvaya-vyatireka-' ziehen?

164) Auf Seite 111, Z. 12 lese ich '<u>yuktibalāt</u>' statt 'yuktaṃ balāt'.

C. Der erweiterte Wahrnehmungsvorgang

I. Vorstellungsfreie (nirvikalpaka) und vorstellende (savikalpaka) Wahrnehmung.

Wie oben bereits angedeutet wurde, hat der Nyāya allmählich die Wahrnehmung nicht mehr als eine undifferenzierte Einheit, sondern als einen in zwei Momente zerfallenden Prozeß verstanden, indem man zwischen der vorstellungsfreien (nirvikalpaka) und der vorstellenden (savikalpaka) Wahrnehmung unterschied. Hierbei sind mit 'Vorstellungen' (vikalpa) natürlich nicht reine Phantasievorstellungen(mano-rājya-vikalpa: 90,30) gemeint; sondern 'Vorstellung' bedeutet zunächst ganz allgemein eine Erkenntnis, in welcher ein Ding als in irgendeiner Weise besonders bestimmt erfaßt wird. So sagt Jayanta: "Die Vorstellung, welche ein durch Bewegungen, Eigenschaften, Substanzen, Namen oder Gattungen gefärbtes (uparañjita) Ding zeigt, ..." (90,25-26).[165]

---

165)Mit dieser Charakterisierung der Vorstellung lehnt sich Jayanta offensichtlich an Dignāga an, der die Vorstellung als die 'Verbindung mit Gattung usw.' definiert (Pram.samucc.1,3,d: nāmajātyādiyojanā; zum Text dieses Abschnittes des Pram.samucc. vgl.E.Frauwallner:'Bemerkungen zu den Fragmenten Dignāgas', WZKM Bd.XXXVI.1.u.2. Heft). Dignāga gibt hierzu in der Vrtti folgende Erklärung: "Bei willkürlichen Benennungen (=Eigennamen) wird der durch einen Namen bestimmte Gegenstand ausgedrückt, z.B. 'Dittha'; bei Gattungsbezeichnungen (der) durch eine Gattung (bestimmte Gegenstand). z.B. 'Kuh'; bei Eigenschaftswörtern (der) durch eine Eigenschaft (bestimmte Gegenstand), z.B. 'weiß'; bei Tätigkeitswörtern (der) durch eine Tätigkeit (bestimmte Gegenstand), z.B. 'kochend'; bei eine Substanz bezeichnenden Wörtern (der) durch eine Substanz (bestimmte Gegenstand), z.B. 'Stockträger' oder 'gehörnt'." (jadrcchāśabdeṣu nāmnā viśiṣṭo'rtha ucyate ḍittha iti, jātiśabdeṣu jātya gaur iti, guṇaśabdesu gunena śukla iti, kriyāśabdeṣu kriyayā pācaka iti, dravyaśabdesu dravyeṇa dandi viṣāṇīti). Die Parallelität der obigen Jayantastelle mit dieser Definition Dignāgas ist evident. Hinzu kommt,daß Jayanta sich an der obigen Stelle tatsächlich gegen einen buddhistischen Purvapakṣin wendet, der ausführlich über die fünf Arten der Vorstellung im Sinne Dignāgas referiert (vgl. 87,17-88,2, [ab: pañca caitāḥ kalpanā bhavanti - jātikalpanā guṇakalpanā kriyākalpanā nāmakalpanā dravyakalpanā ceti], und dazu die Widerlegung S.90,5-25).

Darüber hinaus haben aber auch Erkenntnisse, in denen ein Ding als räumlich, zeitlich oder durch Inhärenz (samavāya) in einem anderen Ding bestimmt in Erscheinung tritt (vgl.S.79,4 ff.), als Vorstellungen zu gelten.[166] Also sind alle Erkenntnisse, in denen ein Ding als irgendwie besonders bestimmt zu Bewußtsein kommt, Vorstellungen.

Der Terminus 'Vorstellung' wird jedoch von Jayanta auch noch in einem speziellen Sinne gebraucht. Wenn er nämlich sagt: "Objekt der vorstellungsfreien (Wahrnehmung) ist dasselbe reale Ding, welches auch Objekt der vorstellenden (Wahrnehmung) ist, mit der einen Ausnahme, daß in jener die sprachliche Bezeichnung nicht in Erscheinung tritt (śabdôllekhavivarjitaḥ)", (92,15-16), so bedeutet das, positiv ausgedrückt, folgendes: Das spezifische Moment der Vorstellung liegt darin, daß sie den Gegenstand, den sie zeigt, mit einer sprachlichen Bezeichnung verbindet.[167]

---

166) Vgl. NM(KSS).S.125,15: 'pramāṇam iti nirṇītam pratyakṣaṃ savikalpakaṃ tasmān na kalpanāmātraṃ citrakṣiprâdisaṃvidaḥ'. Vgl.auch Vyom.S.344,18 ff.: 'naitad evam; 'nirvikalpakāyāṃ saṃvidi parasparavyāvṛttakriyāsvarūpâvagame sati tadviśiṣṭaḥ kālas, tasmāc ca yugapadādipratyayaḥ' - ity abhyupagamāt. nirvikalpakāc ca savikalpakôtpattir iṣyate.'

167) Bei Dharmakīrti ist die mögliche Verbindung mit einer sprachlichen Bezeichnung Kennzeichen der Vorstellung (abhilāpa-saṃsargayogya-pratibhāsapratītiḥ kalpanā,Pramāṇaviniścaya I, 4; Ny.bi.I.5). Aber auch in der Definition Dignāgas kam ja die Beziehung von Vorstellung und Sprache bereits deutlich zum Ausdruck (vgl. die oben zitierte und übersetzte Stelle der Pram.samucc.vṛtti). Über die grundsätzlichen Unterschiede des Vorstellungsbegriffes im Nyāya und im Buddhismus sind die einführenden Bemerkungen bei der Darstellung der vorstellenden Wahrnehmung zu vergleichen. -

Die mehrdeutige Verwendung des Wortes 'Vorstellung' bei Jayanta führt zu der Frage, ob der Nyāya überhaupt einen einheitlichen Vorstellungsbegriff gehabt hat, oder ob Jayanta mehrere historisch zu trennende Vorstellungsbegriffe vermischt hat.

Jayanta behandelt vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung hauptsächlich bei der Besprechung der Funktion des Sūtrawortes 'avyapadeśyam'.[168] und in der Polemik gegen die Buddhi-

---

168) Das Sūtrawort 'avyapadeśya' ist von den Kommentatoren auf sehr verschiedene Weise ausgelegt worden. Jayanta referiert insgesamt fünf Interpretationen. Zunächst nennt er die Meinung des 'alten Naiyāyika' (vṛddha-naiyāyikāḥ), womit wahrscheinlich Vātsyāyana gemeint ist: "Der alte Naiyāyika meint: 'vyapadeśyam' bedeutet das, was bezeichnet wird (vyapadiśyate) d.h.eine Erkenntnis, die Objekt der Sprache geworden ist (śabdakarmatām āpannam,jñānam). Diejenige Erkenntnis, welche zwar aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Objekt entsprungen ist, aber dann durch den Namen ihres Objektes bezeichnet wird, indem man sagt: 'eine Farberkenntnis', oder 'eine Geschmackserkenntnis', ist eine 'bezeichnete' Erkenntnis. Damit sie nicht als Ergebnis einer sinnlichen Wahrnehmung gewertet werden, hat (der Sūtrakāra) das Wort 'avyapadeśya' in den Text gesetzt". (73,17-19; vgl. NBh.zu NS.I,1,4 [ChSS] S.12,11 ff.)

Eine spätere Quelle(bei Jayanta die vierte) schließt sich dieser Auffassung an, indem sie sie folgendermaßen interpretiert: "Deshalb ist es besser, mit dem alten Naiyāyika anzunehmen, daß (durch das Wort 'avyapadeśya') die zum Objekt der Sprache gewordene Erkenntnis ausgeschlossen werde. Hierbei ergibt das Wort 'avyapadeśya' den besten Sinn, wenn das Gerundiv-Suffix im Sinne des Objektes verstanden wird. 'Aber haben wir nicht eingewandt, daß eine solche Erkenntnis weder ungültig noch (Ergebnis eines) fünften Erkenntnismittels sein kann (vgl.S.73,20 ff.)?' - Richtig, aber (ihr habt die Theorie des alten Naiyāyika gar nicht richtig verstanden; denn) er meint folgendes: Insofern jene sinnlichen Wahrnehmungen auf das Erfassen der Objekte wie Farbe usw. gerichtet sind, werden sie als Erkenntnismittel oder als Erkenntnisergebnis bezeichnet. Wenn aber eben diese (Wahrnehmungen) durch Sprache bezeichnet werden, (indem man sagt:) 'eine Farberkenntnis, oder 'eine Geschmackserkenntnis', dann geben sie ihren Erkenntnismittel- (bzw.Erkenntnisergebnis-)charakter, der ihnen durch ihr Wirksamsein im Erfassen der Erkenntnisobjekte wie Farbe usw.zukommt,(rūpādijñānaviṣaya-grahaṇavyāpārābhyam) auf und werden dadurch, daß sie zum Objekt der Sprache werden, zu Erkenntnisobjekten (prameyatām evāvalambante .." (81,3o - 82,4).

Eine ganz andere Interpretation der Stelle gibt der Ācārya: "Deshalb behauptet der Ācārya, daß etwas anderes durch das Wort 'avyapadeśya' ausgeschlossen wird: Jemand,der die Gegenstände der Wörter aus dem Gebrauch, den eine ältere Person (davon) macht, ermitteln möchte, erkennt zu der Zeit, wo er die Konvention (hinsichtlich eines gewissen Wortes) erfaßt (ich lese 'samayāvagamasamaye' statt 'saṃśayāvagamasamaye'), durch den Satz' dieser (Gegenstand) heißt 'panasa',

histen.[169] Ich möchte zunächst auf die vorstellungsfreie Wahrnehmung eingehen.

---

den die ältere Person ausspricht und durch den ihm der Name (jenes Gegenstandes) mitgeteilt wird, den vor ihm stehenden, mit Zweigen usw.versehenen Gegenstand als das, was das Wort 'panasa' bezeichnet (panasa-śabdavācyatayā). Und wenn diese seine Erkenntnis auch aus dem Sinnesorgan entsprungen ist, so kann doch das Sinnesorgan nicht allein das (sie erzeugende) Mittel sein; denn wenn die sprachliche Mitteilung, welche den Namen lehrt, nicht vorhanden ist, kommt jene (Erkenntnis) nicht zustande. Diese Erkenntnis, die also von sprachlicher Mitteilung und Sinnesorgan zusammen erzeugt ist und somit eine doppelte Ursache hat (ubhayajam jñānam), wird nun, weil sie (auch) aus der sprachlichen Bezeichnung entstanden ist, Bezeichnungs(erkenntnis) (vyapadeśyam, interpretiert als 'was zur Sprache gehört', vgl.Vyom.S.555, 6:' vyapadeśaḥ (=) śabdas tasyêdam (=) vyapadeśyam na vyapadeśyam avyapadeśyam (=) aśabdajanyaṃ jñānam') genannt. Sie soll durch das Wort 'avyapadeśya' ausgeschlossen werden. Und es ergibt sich hiermit nicht ein fünftes Erkenntnismittel, sondern die Leute werten diese (Erkenntnis) als sprachliche Erkenntnis. ..."(73,27 - 74,2).

Der Vyākhyātṛ lehnt diese Interpretation ab.Seiner Meinung nach hat das 'ubhayajaṃ jñānam' als Wahrnehmung zu gelten: "Untersucht man jedoch diese Erkenntnis nach sachlichen Gesichtspunkten (vastusthityā),so ergibt sich, daß sie das Ergebnis einer sinnlichen Wahrnehmung sein muß, da sie sich (in ihrem Vorhandensein und Nichtvorhandensein) dem Vorhandensein und Nichtvorhandensein (der Wirksamkeit) des Sinnesorganes anschließt....."(74,29 f.).Aus diesem Grunde schlägt er eine andere Interpretation des Wortes 'avyapadeśya' vor: "Das Wort 'avyapadeśya' ist in den Text gesetzt worden, um den Vorwurf auszuschließen, daß es (so etwas wie Wahrnehmung) überhaupt nicht gäbe (asambhavadoṣavyavacchedârtham). Ein Gegner meint nämlich: Man kann eine Definition geben, wenn das, was definiert werden soll, tatsächlich existiert. Im vorliegenden Falle jedoch gibt es so etwas wie (nāma) Wahrnehmung, die aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden wäre, und die(hier) definiert werden könnte,überhaupt nicht, weil alle Erkenntnisse überhaupt sprachliche Erkenntnisse sind...... Diesen Vorwurf im Auge habend, sagt der Sūtrakāra:'frei von Bezeichnung' (avyapadeśyam = nicht mit sprachlichen Bezeichnungen verbunden." (75,3 ff.u.76,3-4). D.h.es gibt eine Erkenntnis, die frei von Sprache ist, da sie der Erinnerung an die Sprache vorausgeht und diese allererst möglich macht, und somit als Wahrnehmung angesehen werden muß, und auf Grund der Existenz dieser von Vorstellung (im engeren Sinne) freien Erkenntnis ist der Wahrnehmungsdefinition eine Grundlage gegeben.

Jayanta läßt jedoch diese Interpretation ihrerseits wieder von dem Standpunkt des Ācārya aus widerlegen: Der Ācārya

1. Die vorstellungsfreie Wahrnehmung.

a) Existenz

Über die Existenz einer vorstellungsfreien Wahrnehmung waren sich die führenden philosophischen Schulen(in der zweiten Hälfte des

---

weist zunächst nach, daß es sich auch bei der Vorstellung (im engeren Sinne) um Wahrnehmung handelt. Also ist man nicht auf die vorstellungsfreie Wahrnehmung, die wegen der kurzen Dauer ihrer Existenz (als Wahrnehmung) umstritten ist, als Grundlage für die Wahrnehmungsdefinition angewiesen. Somit ist dieses Motiv für die Interpretation des Vyākhyātṛ unhaltbar (vgl. S.80,21 ff.).

Eine letzte Quelle schließlich vertritt die Meinung, daß das Wort 'avyapadeśya' den Zweck habe, die vorstellende Erkenntnis in die Wahrnehmung einzuschließen: "Ein anderer sagt: Da der Sūtrakāra befürchtet, man könne die vorstellende, (d.h.) eine sprachliche Bezeichnung vorstellende (śabdasaṅkalpaka) Wahrnehmung als sprachliche Erkenntnis auffassen, weil sie bei ihrem Entstehen die (Kenntnis der) Verknüpfung von Wort (und Gegenstand) voraussetzt, zeigt er durch das Wort 'avayapadeśya', daß sie nicht sprachliche Erkenntnis ist: Diese Erkenntnis ist sinnliche Wahrnehmung, weil sie sich (in ihrem Vorhandensein und Nichtvorhandensein) dem Vorhandensein und Nichtvorhandensein (der Wirksamkeit) des Sinnesorganes anschließt, und sie ist nicht sprachliche Erkenntnis (avyapadeśyam = aśabdam)." (82,5-8).

Im folgenden sei noch kurz auf die Interpretation des Wortes 'avyapdeśya' bei den übrigen uns erhaltenen Autoren des älteren Nyāya hingewiesen:

Uddoyotakara schließt sich bei seiner Interpretation des Wortes 'avyapadeśya' an Vātsyāyana an, den er jedoch ganz anders deutet als Jayantas vierte Quelle. Er sagt: "Diejenige Erkenntnis, die bei jemandem entsteht, der die Verknüpfung von Wort und Gegenstand nicht kennt (anupayukta-śabdārthasambandhasya), und (die) sich der Verschiedenheit der Objekte anschließt (d.h. je nach Verschiedenheit des Objektes verschieden ist), ist Wahrnehmung. Aber auch (wenn sie) bei jemandem (entsteht), der die Verknüpfung von Wort und Gegenstand kennt (kṛta-śabdārtha-sambandhasya), ist (eine Erkenntnis, die sich der Verschiedenheit der Objekte anschließt,)im Augenblick ihres Entstehens Wahrnehmung." (NV.S.38,20 ff.).

Diese Ausführungen Uddoyotakaras legen die Vermutung nahe, daß er das Wort 'avyapadeśa' in einer der Deutung des Vyākhyātṛ ähnlichen Weise interpretiert hat. Aus den Worten Uddoyotakaras läßt sich jedoch leider kein genaueres Bild gewinnen. NachVācaspatis Auffassung schließt das Wort 'avyapdeśya' die vorstellungsfreie Erkenntnis in die Wahrnehmung ein. Aber auch die vorstellende Erkenntnis (bei der die Sprache allerdings keine Rolle spielt, [vgl.unten] ist seiner Ansicht nach in die Wahrnehmung einzubeziehen, und zwar

ersten Jahrtausends n.Chr.) im großen und ganzen einig.[170] Nur Bhartṛhari und seine Schule ließen, in Übereinstimmung mit ihrem Wortmonismus (śabdâdvaita), allein sprachliche Erkenntnisse gel-

---

auf Grund des Wortes 'vyavasāyâtmaka' (vgl.NVTT [KSS]. S. 125,3 ff.: iha dvayī pratyakṣajātir - avikalpikā savikalpikā cêti, tatrôbhayī indriyârthasannikarṣôtpannam jñānam avyabhicarîti lakṣaṇena saṅgṛhītā 'pi svaśabdenôpāttā, tatra vipratipatteḥ. tatrâvikalpikāyāḥ padam 'avyapadeśyam' iti, savikalpakāyās ca 'vyavasāyâtmakam' iti.). Vācaspati interpretiert also das Wort 'vyavasāyâtmaka' im Sinne von 'savikalpaka' (vgl.NVTT [KSS]. S.133,10 f. : vyavasāyo viniścayo vikalpa ity anarthântaram sa evâtmā (=) rūpam yasya, tat savikalpakam pratyakṣam) und nicht in dem üblichen Sinne der Ausschließung des Zweifels, der seiner Meinung nach zusammen mit dem Irrtum durch das Wort 'avyabhicāri' ausgeschlossen wird. Hierbei beruft sich Vācaspati auf seinen Lehrer Trilocana. (NVTT [KSS]. S.133, 14).

Die Auffassung Vācaspatis, nach der 'vyavasāyâtmaka' auf vorstellende Wahrnehmung hinweist, dürfte allerdings schon in früherer Zeit bekannt gewesen sein, da man eine ähnliche Äußerung bereits in dem Kommentar Umbekas vorfindet (s.SVV [MUSS] Madras, 1940, S.378,11 f.)

Uddyotakara deutet aber auch noch auf eine andere, von ihm abgelehnte Interpretation des Wortes 'avyapadeśya' hin: "Andere schließen durch das (Wort) 'avyapadeśya' die Schlußfolgerung aus. Das ist aber falsch, wegen des Wortes 'indriyârthasannikarsôtpannam'; denn die Schlußfolgerung kommt nicht dadurch zustande, daß das zu Erschließende (anumeya) mit dem Sinnesorgan in Kontakt steht." Der in diesen Sätzen abgelehnten Interpretation liegt die Auffassung des Wortes 'vyapadeśa' als Synonym von 'hetu' zugrunde (vgl. VS.IX, 2,4: hetur apadeśo liṅgam pramāṇam kāraṇam ity anarthântaram,vgl.auch NVTT. 130,11 f. Aus dem Text Uddyotakaras könnte man den Eindruck gewinnen, daß es sich hier um die Ausschließung der Schlußfolgerung im Allgemeinen handeln würde. Wahrscheinlich sollte aber durch das Wort 'avyapadeśya' nur eine ganz bestimmte Schlußfolgerung ausgeschlossen werden, und zwar der Schluß von dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand auf die Bewegung der Sinnesorgane (indriya-gaty-anumānam). Denn auch sie entsteht aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand als dem Grunde dieser Schlußfolgerung. In diesem Sinne erklärt auch Vācaspati das Vārttika: "Mit den Worten 'apare tu' usw. referiert (Uddyotakara) die Interpretation eines Außenseiters,(ekadeśin) (welcher meint) die Definition der Wahrnehmung würde (ohne das Wort 'avyapadeśya') auch auf die Erkenntnis der Bewegung der Sinnesorgane aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand als (Schlußfolgerungs)merkmal zutreffen, so daß diese als Wahrnehmung zu gelten hätte. Infolgedessen dient das Wort 'avyapadeśya' dazu, sie auszuschließen." (NVTT [KSS]. S.130,8-10). Auch Jayanta scheint diese Ansicht zu kennen;

ten und lehnten außer der Schlußfolgerung (vgl. S.108,8 ff.)[171] auch die Wahrnehmung grundsätzlich ab: "Es gibt aber gar keine sog. Wahrnehmung, die aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Objekt

---

er geht nämlich auf eine ähnliche Lehre bei der Besprechung des Sūtra-Wortes 'indriyârthasannikarṣôtpanna' ein:" (Einwand) 'Aber es gibt auch (eine Schlußfolgerung,)die aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entsteht, (nämlich) der Schluß auf die Bewegung der Sinnesorgane. Denn sie entsteht aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand als dem (Schlußfolgerungs)merkmal,wie auch der Schluß auf die Bewegung der Sonne aus dem Erreichen eines anderen Ortes. Wie kann da (diese) Schlußfolgerung durch das Wort (indriyârthasannikarṣôtpanna) ausgeschlossen werden?'(Antwort)'Dem ist nicht so; denn wir meinen: Diejenige Erkenntnis, die durch das mit seinem Objekt in Kontakt stehende Sinnesorgan mit Bezug auf eben dieses (Objekt) erzeugt wird, die ist aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden (indriyârthasannikarṣôtpannam); der Schluß auf die Bewegung der Sinnesorgane ist aber nicht von dieser Art.' - 'Wodurch erhaltet ihr diese Spezifizierung ?' - 'Dadurch, daß das Wort 'utpanna' in den Text gesetzt worden ist; denn hieraus geht hervor, daß der Kontakt Wirkfaktor (kāraka) sein muß. .... Bei dem Schluß auf die Bewegung der Sinnesorgane ist er jedoch nur Hinweis (jñāpaka)'"(68,9 ff.). Jayanta betont also, daß der Schluß auf die Bewegung der Sinnesorgane bereits durch das Wort 'indriyârthasannikarṣôtpanna' ausgeschlossen ist, so daß eine Interpretation des Wortes 'avyapadeśya' in diesem Sinne gar nicht inFrage kommt.

Aus dem was oben gesagt wurde, ging hervor, daß sowohl Uddyotakara als auch Vācaspati in ihrer Interpretation des Wortes 'avyapadeśya' so ziemlich mit dem Vyākhyātṛ übereinstimmen und somit von der Ansicht des Ācārya abweichen. In der Tat weist Vācaspati die Interpretation des Ācārya ausdrücklich zurück: "Deshalb gibt es gar keine aus einer doppelten Ursache entstandene Erkenntnis (ubhayajaṃ jñānam), die nach Ansicht einiger durch das Wort 'avyapadeśya' ausgeschlossen werden soll" (NVTT.148,28). Vyomaśiva dagegen folgt in seiner Interpretation des Wortes 'avyapadeśya' dem Ācārya: "Durch dieses Wort ('avyapadeśya') soll jene Erkenntnis ausgeschlossen werden, die durch eine durch das Sinnesorgan unterstützte sprachliche Mitteilung entstanden ist. D. h.: Jemand, der die Sprachkonvention nicht kennt, erkennt eine Farbe, auch wenn er sie mit dem Auge sieht, nicht als Farbe; wird ihm aber das Wort ('Farbe') (in diesem Augenblick)mitgeteilt, so erkennt er sie als Farbe. Infolgedessen ist diese Erkenntnis aus beidem (Sinnesorgan u.sprachlicher Mitteilung) entstanden (ubhayajam jñānam)." (Vyom. S.555, 8-11).

169)NM(KSS).S.86,7 - 93,5

entstanden wäre" (75,4-5). Jayanta läßt den Śabdâdvaitin diese Behauptung zunächst am Beispiel vorstellender Wahrnehmungen begründen:" Denn Erkenntnisse wie 'eine Kuh' haben den durch das Wort bestimmten Gegenstand (Śabd⁄âvacchinnavācya) zum Objekt und sind somit sprachliche Erkenntnisse." (75,5-6). Der Śabdâdvaitin erklärt nun, weshalb der durch das Wort bestimmte Gegenstand das Objekt jener Erkenntnisse ist und weist dann nach, daß ein solches Objekt nicht mit Hilfe der Sinnesorgane erfaßt werden kann.[172]
Die Sprache (śabda) dagegen ist als Erkenntnismittel möglich; "Denn wie das Sonnenlicht sich selbst und den Gegenstand erleuchtet (prakāśate), so bringt auch das Wort sich selbst und den Gegenstand zu Bewußtsein"(prakāśate [Śleṣa]). (75,15-16). Und "wenn auch das Wort zu jener Zeit nicht vernommen wird, so kann es jene Erkenntnis doch dadurch bewirken, daß es in einer Erinnerung vergegenwärtigt wird (smṛty-ārūḍhasya)." (75,19-20).
Aber auch der Śabdâdvaitin, den Jayanta auftreten läßt, bezieht seine These auf die vorstellungsfreie Wahrnehmung. "Und es gibt überhaupt keine Erkenntnisse, die nicht mit Sprache verknüpft wären;denn selbst in denjenigen Erkenntnissen, in welchen keine (bestimmten) sprachlichen Ausdrücke[173] zu Bewußtsein kommen (d.h. in den vorstellungsfreien Erkenntnissen)[174], leuchten dennoch unbestimmte sprachliche Ausdrücke (sāmānyaśabda) [9] auf; denn würden auch diese nicht aufleuchten, so könnte eine im Bewußtsein bestehende (prakāśâtmikā) Erkenntnis erst gar nicht zustandekommen.[175]

---

170)In späterer Zeit soll die Vedānta-Schule Mādhvas die vorstellungsfreie Wahrnehmung abgelehnt haben(vgl.Tucci,Storia della filosofia indiana, S.206).

171)Der Vers S.108,27-28 ist Vākyapadīya I, 32.

172)NM(KSS).S.75,6-15

173)'-śabda-' (75,30) steht hier für '-viśeṣa-śabda- im Gegensatz zu 'sāmānya-śabda-' (Z.31); vgl.II.S.1oo,12-13:' sāmānyaśabdeṣu .... viśeṣaśabdeṣv iva saiva vārttā.' mit den 'unbestimmten sprachlichen Ausdrücken' sind Wörter wie 'irgendetwas' und 'dies' (yatkiñcid idam-ity-ādi-sāmānya-śabda-: 76,9). oder "welches', 'das', 'etwas' und 'was ' (yat-tat-sat-kim-ity-ādiṣu. II.S.1oo, 12-13) gemeint, während mit den 'bestimmten sprachlichen Ausdrücken' auf das obige Beispiel 'Kuh' zurückgegriffen wird.

So sagt ja auch Bhartṛhari: 'Es gibt auf der Welt keine Erkenntnis, die nicht von Sprache begleitet würde; jegliche Erkenntnis kommt als mit Sprache verbunden zu Bewußtsein.'[176]" (75, 29- 76,2).

Gegen diesen Angriff auf die Existenz einer vorstellungsfreien Wahrnehmung überhaupt läßt Jayanta den Vyākhyātṛ folgendermaßen antworten: "Jene Erkenntnis, die bei jemandem entsteht, der die Verknüpfung von Wort und Gegenstand nicht kennt, oder jene Erkenntnis zur Zeit des ersten Zusammentreffens von Sinnesorgan und Gegenstand, die zwar bei jemandem entsteht, der die Verknüpfung (von Wort und Gegenstand) kennt, die aber dennoch frei ist von einer in ihr aufleuchtenden sprachlichen Bezeichnung und vielmehr die Erinnerung an die sprachliche Bezeichnung allererst möglich macht, jene (beiden Arten von Erkenntnissen) sind keine sprachlichen Erkenntnisse, da sie nicht den durch das Wort bestimmten (Gegenstand) zum Objekt haben, und sind somit von Sprache freie, den Kontakt von Sinnesorgan und Objekt zum einzigen Mittel habende vorstellungsfreie Wahrnehmungen. Auch wird die Bewußtseinsnatur der Erkenntnisse nicht durch die Sprache bewirkt; denn sie haben diese Natur durch sich selbst. Auch erlebt niemand, daß zur Zeit der vorstellungsfreien (Erkenntnis) ein unbestimmter sprachlicher Ausdruck - z.B. 'etwas' oder 'dies' - aufleuchtet." (76,4-9).

Die Existenz einer vorstellungsfreien Wahrnehmung ist also notwendig, weil jede vorstellende Erkenntnis, die man als sinnliche Erkenntnis auffaßt, welche einen Gegenstand mit einer sprachlichen Bezeichnung in Verbindung bringt, eine Erinnerung

---

174) Daß hiermit die vorstellungsfreien Erkenntnisse gemeint sind, zeigt sich bei der Widerlegung des wortmonistischen Standpunktes durch den Vyākhyātṛ (76,8-9).

175) Der Śabdâdvaitin vertritt nach 76,7-8 die Lehre, daß die Bewußtseinsnatur der Erkenntnisse auf ihrer Verbindung mit der Sprache beruht (śabdakṛtā buddhīnām prakāśasvabhāvatā). Vgl. auch II. S.99,19-2o u. den folgendên Vākyapadīya-Vers!

176) Vākyapadīya Brahmakāṇḍa 124

an diese sprachliche Bezeichnung[177] voraussetzt. Eine solche Erinnerung ist nun bei jemandem, der die Sprachkonvention nicht kennt, grundsätzlich ausgeschlossen. Da er aber trotzdem die Gegenstände wahrnimmt, nimmt er sie also ohne Vorstellung (in engerem Sinne) wahr. Aber auch bei jemandem, der die Sprachkonvention kennt, erfordert die Erinnerung an eine ganz bestimmte sprachliche Bezeichnung einen Anlaß, der den entsprechenden Erinnerungseindruck weckt. Dieser Anlaß kann aber nur darin bestehen, daß man jenen ganz bestimmten Gegenstand wahrnimmt, und zwar nun ohne Verbindung mit der Sprache, da sich sonst ein regressus ad infinitum ergeben würde.[178]

b) Entstehung und Wesen

Auch über Entstehung und Wesen der vorstellungsfreien Wahrnehmung waren sich die Naiyāyikas mit den übrigen Schulen im wesentlichen einig. Daher ist es verständlich, daß Jayanta hierüber nur gelegentliche Bemerkungen macht.

Die vorstellungsfreie Wahrnehmung entsteht bei dem ersten Zusammentreffen von Sinnesorgan und Gegenstand (78,30-31: prathamākṣa-sannipāta-samayam āsādita-sadbhāva-nirvikalpaka-vedana-). Ihr Wahrnehmungscharakter besteht darin, daß sie nur beim Vorhandensein des Sinnesorganes vorhanden ist.[179]

---

177) Besser wäre: eine Erinnerung an das Verknüpftsein eines bestimmten Gegenstandes mit einer bestimmten sprachlichen Bezeichnung, also an die Sprachkonvention (saṅketa), wie bei Vyomaśiva in Anm.178. Vgl. auch 81,14 ff, wo die offensichtlich modernere vierte Quelle Jayantas die altertümlichere Theorie des Ācārya, der sich offenbar in diesem Punkt mit dem Vyākhyātṛ einig war, bekämpft: "(Ācārya:) 'Aber zur Zeit der Anwendung (der Sprachkonvention) (vyavahārakāle) bewirkt bloß das Wort 'Kuh', an das man sich erinnert, zusammen mit dem Sinnesorgan die Entstehung der vorstellenden Erkenntnis, zur Zeit der Einweihung in die Sprachkonvention (saṅketakāle) dagegen der den Namen lehrende Satz der älteren Person.' (Antwort): Nein; denn auch zur Zeit der Anwendung erinnert man sich an den Satz der älteren Person, welcher den Namen lehrt. Denn würde man sich nicht daran erinnern, könnte man nicht wissen, daß (gerade der betreffende Gegenstand) durch eben jenes Wort bezeichnet wird. Nur wenn man sich erinnert: 'Devadatta hat mich gelehrt, daß dieser (Gegenstand) den Namen 'Kuh' hat,' kann man auf den (betreffenden) Gegenstand

Im Gegensatz zur vorstellenden Wahrnehmung, die eine längere Zeit braucht (sthūla-kāla; 282,29-30), dauert die vorstellungsfreie Wahrnehmung nur eine sehr kurze Zeit (nirvikalpa [ka] kālasyâtisūkṣmatvāt; 282,26).

c) Objekt

Über das Objekt der vorstellungsfreien Wahrnehmung sind die Ansichten der einzelnen Schulen sehr verschieden, obwohl sie sich alle darüber einig sind, daß gerade das Aufleuchten in der vorstellungsfreien Erkenntnis die Realität eines Gegenstandes bestätigt. Insbesondere die Buddhisten lehrten, daß das reale Ding nur in der vorstellungsfreien Erkenntnis, und zwar in seinem gesamten, ihrer Ansicht nach einheitlichen Wesen erfaßt werde. (87,8-11). Wenn Jayanta auch annimmt, daß die vorstellende Wahrnehmung ebenfalls reale Gegenstände vermittelt, bemüht er sich dennoch nachzuweisen, daß die von seinem System als real anerkannten Gegenstände auch schon in der vorstellungsfreien Wahrnehmung in Erscheinung treten: "Ist es denn ein königliches Gesetz, daß nur die erste durch das Auge bewirkte Erkenntnis ein reales Ding trifft (artha-saṃsparśi), nicht aber die folgende? Aber selbst wenn wir zugeben, daß nur die (erste Erkenntnis,also die vorstellungsfreie Wahrnehmung) gültig ist, so ist dennoch durch nichts bewiesen, daß durch sie nur die besondere, nicht aber auch die allgemeine Natur des Dinges erkannt wird." (282, 22-25).

Die Tatsache, daß sich bei einer Wahrnehmung Meinungsverschiedenheiten über das, was wahrgenommen wird, ergeben, bezeich-

---

das Wort 'Kuh' anwenden. Infolgedessen entsteht die (vorstellende Wahrnehmung) aus der Erinnerung an den (ganzen) Satz."

178)Ein ähnlicher Beweis für die Existenz einer vorstellungsfreien Wahrnehmung findet sich bei Vyomaśiva: "Welchen Beweis gibt es für die Existenz einer vorstellungsfreien(Wahrnehmung)? Das Entstehen der vorstellenden Erkenntnis. Andernfalls nämlich (d.h. wenn es keine vorstellungsfreie Wahrnehmung gäbe) würde, da ein bestimmter Gegenstand nicht wahrgenommen würde, auch keine Erinnerung an eine bestimmte Sprachkonvention (saṅketa) möglich sein, und infolgedessen würde die vorstellende Erkenntnis nicht zustandekommen können, da

net Jayanta selbst als merkwürdig,[180] deutet aber als Erklärung hierfür die allzu kurze Dauer der vorstellungsfreien Wahrnehmung an (vgl.S.282,26).Hiermit wird aber problematisch, wie diese Meinungsverschiedenheit behoben werden könne:"Da die Dauer der vorstellungsfreien Wahrnehmung so sehr kurz ist,wie soll da unser Streit,(der zum Gegenstand hat,)was (in ihr) aufleuchtet, und was nicht aufleuchtet,geschlichtet werden?"(282,26-27).Oder:"Eine Meinungsverschiedenheit,die sich auf einen nicht wahrnehmbaren(parokṣa)Gegenstand bezieht,kann durch die Wahrnehmung geschlichtet werden;wodurch aber soll eine Meinungsverschiedenheit geschlichtet werden,die hinsichtlich eines wahrnehmbaren Gegenstandes entstanden ist?Wenn man sich sogar darüber uneins ist,was in einer Erkenntnis aufleuchtet,und was nicht,dann gibt es kein anderes Mittel,die anderen zu überzeugen,als den Eid."(91,13-16).

Aber Jayanta findet dennoch einen Ausweg:"Da die vorstellende (Erkenntnis)in Übereinstimmung mit der vorstellungsfreien (Erkenntnis)entsteht,[181]sind wir der Ansicht,daß das Objekt der vorstellungsfreien (Erkenntnis) dem der (vorstellenden Erkenntnis) entsprechen muß."[182]

Hiermit hat Jayanta ein Kriterium gewonnen,mit dem er die einzelnen Theorien über das Objekt der vorstellungsfreien Erkenntnis auf ihre Annehmbarkeit prüfen kann.[183]

---

sie durch die (Erinnerung an eine bestimmte Sprachkonvention) erzeugt wird." (Vyom. S.557,26 ff.).

179)89,14 ff.: na cêndriya-vyāpāra-tirodhānaṃ vyavadhānaṃ, tasyâdhunāpy anuvarttamānatvāt yathā tadbhāvabhāvitvād ādyavijñānamakṣajaṃ ....

180)"Es ist doch merkwürdig,daß selbst mit Bezug auf das Objekt einer sinnlichen Wahrnehmung solche Meinungsverschiedenheiten auftreten!" (90,12).

181)Nach Vyom.S.344,20-21 entsteht die vorstellende Wahrnehmung aus der vorstellungsfreien Wahrnehmung(nirvikalpakāc ca savikalpakôtpattir iṣyate).

182)91,19 f.:nirvikalpānusārena savikalpakasambhavāt grāhyam tadānuguṇyena nirvikalpasya manmahe.

183)Dieses Kriterium setzt allerdings die für den Nyāya und auch, zum mindesten teilweise, für die Mīmāṃsā charakteristische Annahme, daß die vorstellende Erkenntnis die unmittelbare Fortsetzung der vorstellungsfreien Erkenntnis ist,voraus. Für andere Schulen,wie z.B.die Buddhisten oder die Vedāntins,die die Vorstellung mehr als Phantasiebild verstehen, dürfte es kaum Gültigkeit haben.

Er unterscheidet zunächst vier verschiedene Standpunkte:
1) Den der Buddhisten; 2)den des Vedānta; 3) den des Śabdâdvaita, und 4) den der Mīmāṃsā-Schule Kumārilas. Anschließend geht er dann noch auf den Standpunkt des Nyāya ein.[184)]

Buddhisten

"Ihr Buddhisten behauptet, Objekt der vorstellungsfreien (Erkenntnis) sei das von Gleichartigem und Ungleichartigem gesonderte individuelle Einzelding (sajātīya-vijātīya-parāvṛttam svalakṣaṇam)." (91,6-7).[185)] Die Bewertung dieser Lehre fällt, von Jayantas Kriterium aus gesehen, nicht sehr schwer: "Wenn durch die vorstellungsfreie (Erkenntnis) (nur) das (von allem anderen) gesonderte individuelle Einzelding erfaßt würde, wie kann dann (zur Zeit der vorstellenden Erkenntnis) die Vorstellung einer Gemeinsamkeit auftreten? Denn die Vorstellungen können (- wie gesagt -) (nur) in Übereinstimmung mit der vorstellungsfreien (Erkenntnis) entstehen." (91,22-24).

Vedāntins

"Andere meinen, Objekt der (vorstellungsfreien Erkenntnis) sei das höchste Allgemeine (mahāsāmānyam) (nämlich) das Sein." (91,8).

Es erhebt sich nun die Frage, auf wen diese Theorie zurückzuführen ist. Zunächst scheint mir die Ähnlichkeit der Formulierung Jayantas mit der Kumārilas[186)] (in Ślokavārttika

---

184)91,6-11; Widerlegung 91,21-92,14; Nyāya-Standpunkt 92,15 ff.

185)Die Lehre vom individuellen Einzelding (svalakṣaṇa, eigentlich'eigenes Merkmal [des Dinges]', vgl.Pram.samucc.I,5) als dem Gegenstand der vorstellungsfreien Erkenntnis, und dem als Sonderung von anderem (anyâpoha) zu fassenden gemeinsamen Merkmal (der Dinge) (sāmānyalakṣaṇa) als Gegenstand der Vorstellung stammt von Dignāga(vgl.E.Frauwallner:'Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung' WZKSO,Bd.III,1959,S.105, 33-34),und wurde von Dharmakīrti übernommen (vgl. Pramāṇavārttika III.S.1-3.)

186)Überhaupt scheint der Abschnitt, in dem Jayanta das Objekt der vorstellungsfreien Erkenntnis erörtert, in mancher Hinsicht von Kumārilas Behandlung der vorstellungsfreienWahrnehmung Ślokavārttika IV. S.112-119) beeinflußt zu sein. Dies wäre bei der grundsätzlichen Bedeutung, die Kumārila für Jayanta hat, durchaus verständlich. Darüber hinaus dürfte es sehr gut möglich sein, daß Jayanta Kumārila aus der

Pratyakṣa 114 ab) offensichtlich; dort heißt es nämlich: "Andere aber lehren, das höchste Allgemeine (sei das Objekt der vorstellungsfreien Wahrnehmung, indem diese die Form) 'ein Ding' oder 'ein Seiendes' (habe) (mahāsāmānyam anyais tu dravyaṃ sad iti cocyate)."

Perspektive Umbekas sieht.
Kumārila behauptet zunächst die Existenz einer vorstellungsfreien Wahrnehmung mit den Worten: "Es gibt nämlich eine erste, vorstellungsfreie Anschauung, die der Wahrnehmung der Kinder und Stummen (die die Sprachkonvention nicht kennen) gleicht und durch den reinen Gegenstand entsteht (śuddhavastujam)." (112). Darauf fährt er fort: "Zu diesem Zeitpunkt werden weder Gemeinsamkeit noch Besonderheit erkannt, sondern nur das diesen zugrunde liegende Ding (vyakti) wird erfaßt."(113). Umbeka faßt den Vers so auf, als ob er von einem Buddhisten gesprochen wäre, und kommentiert:"Nun sagt er (Kumārila), um das Objekt der (vorstellungsfreien Erkenntnis) im Sinne der Buddhisten aufzuzeigen: Na viśeṣo usw. Mit dem Worte 'Ding' (vyakti) meint er das individuelle Einzelding (svalakṣaṇa). (Die Ausdrücke) 'Gemeinsamkeit' und 'Besonderheit' sind im Sinne des Gegners (vom Buddhisten aus gesehen, also des Mīmāṃsaka) gebraucht. Im System der Buddhisten dagegen können dem individuellen Einzelding nicht Gemeinsamkeiten und Besonderheiten zugrundeliegen, da es diese (nach jenem System) überhaupt nicht gibt. Vgl.hierzu Jayanta, der ebenfalls zunächst den Buddhisten sprechen läßt.
Sucaritamiśra dagegen interpretiert den Vers im Sinne des Mīmāṃsā-Standpunktes: ".... Er (Kumārila) meint nämlich: Richtig, die im ersten Augenblick entstehende vorstellungsfreie (Wahrnehmung) bringt weder Gemeinsamkeit noch Besonderheit zu Bewußtsein. ..... Die vorstellungsfreie (Wahrnehmung) hat nur das Ding (vyakti)(in seiner komplexen Natur) zum Objekt. Oder: Es gibt ein von den Besonderheiten verschiedenes Ding (vyakti). Das Ding ist das, was Träger der Gemeinsamkeiten und Besonderheiten ist. .... Dieses Nichterfassen von Gemeinsamkeit und Besonderheit durch die vorstellungsfreie Wahrnehmung ist allerdings nur in dem Sinne ausgesagt, daß sie nicht in der Form 'dies ist die Gemeinsamkeit' und 'dies ist die Besonderheit' differenziert erfaßt werden. Das Wesen beider jedoch tritt (in der vorstellungsfreien Wahrnehmung) durchaus in Erscheinung. ...." (.... evam hi manyate - satyam, āpātajaṃ nirvikalpakaṃ sāmānyaviśeṣau na prakāśayati. ....vyaktimātragocaraṃ nirvikalpakam. asti vā viśesātiriktā vyaktiḥ, bāḍhaṃ, yo 'rthaḥ sāmānyasya viśeṣāṇāṃ cāśrayaḥ, sa vyaktiḥ. .... idam ca nirvikalpakena sāmānyaviśeṣayor agrahaṇaṃ sāmānyam idaṃ viśeṣo 'yam iti ca vivicyāgrahaṇād uktam. tayor api svarūpam prakāśata eva. ...).
In den folgenden drei Versen, von denen der erste zur Hälfte oben zitiert ist, läßt Kumārila nach den Angaben Umbekas (S.148,Komm.Z.6) die Vedāntins zu Wort kommen: "Andere sagen, das höchste Allgemeine sei (das Objekt der vorstellungsfreien Wahrnehmung), (indem diese Form) 'ein Ding' oder 'ein Sei-

Umbeka schreibt diese Lehre ausdrücklich den Vedāntins zu: "Die Vertreter des Vedānta aber sagen, das höchste Allgemeine sei das Objekt der vorstellungsfreien (Wahrnehmung)," und er fügt als Erklärung für das zweite Versviertel hinzu: "Und dieses (höchste Allgemeine) ist nach Ansicht einiger das Sein (sattā), nach Ansicht anderer das Ding (dravya)."

---

endes' (habe). Hiermit nehmen sie an, daß die Wahrnehmung nur das Allgemeine zum Objekt habe. Die Besonderheiten dagegen werden ihrer Ansicht nach von den vorstellenden Erkenntnissen zu Bewußtsein gebracht; sie haben teils nur ein einziges, teils mehrere Dinge zum Träger. Die Wahrnehmung jedoch, die diese (Besonderheiten) weder in ihrer individuellen noch in ihrer allgemeinen Form vorstellt, unterscheidet sich somit nicht, (ganz gleich), ob sie mit Bezug auf ein Pferd oder eine Kuh entsteht." (114-116).

In dem folgenden Vers nimmt Kumārila zu dieser Theorie der Vedāntins Stellung: "Das ist nicht richtig; denn es werden bei den einzelnen Dingen verschiedene Erscheinungsformen wahrgenommen. Denn daraus, daß ihre Unterschiedlichkeit nicht beschrieben (ākhyā) werden kann, läßt sich noch lange nicht schließen, daß sie nicht existiert." (117). Umbeka leitet seinen Kommentar zu diesem Vers mit folgender Feststellung ein: "Zunächst weist (Kumārila)den zuletzt (referierten) Standpunkt zurück, um die Möglichkeit der Vorstellung der Besonderheit zu retten (viśeṣavikalpa-siddhyartham) und formuliert zu diesem Zweck den Halbvers: 'tad ayuktam' usw." Umbeka nimmt also an, daß Kumārila auch dem von Jayanta zugrundegelegten Kriterium folgt, wonach das Objekt der vorstellungsfreien Wahrnehmung so beschaffen sein muß, daß aus ihm die vorstellende Erkenntnis abgeleitet werden kann.

Den nächsten Vers (118) interpretiert Umbeka als Widerlegung der buddhistischen Lehre:"(In Vers 113) ist gesagt worden: '... nur das (Einzel)ding wird erfaßt ....'; hierauf entgegnet (Kumārila), um die Möglichkeit der Vorstellung der Gemeinsamkeit zu retten: 'Auch in der vorstellungsfreien (Erkenntnis wird das Ding in seinem doppelten Wesen erfaßt')." Vgl. hierzu Jayantas Widerlegung der buddhistischen Theorie.

Nun stützt sich Jayanta, wie bereits nachgewiesen worden ist,[187] bei seinem Bericht über die vedāntische Erlösungslehre auf Maṇḍanamiśras Brahmasiddhi, und kommt in jenem Zusammenhang auch auf eine ähnliche Auffassung vom Objekt der vorstellungsfreien Wahrnehmung zu sprechen.[188] Kumārila ist jedoch älter als Maṇḍana, da dieser z.B. Kumārilas Widerlegung der soeben angeführten, in Śl.vārtt. 114 ff, angedeuteten vedāntischen Theorie (s. Śl.vārtt.117)[189] in der Brahmasiddhi zitiert und bekämpft.[190] Es handelt sich also bei Kumārila um ältere Vedāntins, die einen Seinsmonismus (sattâdvaita) vertreten haben. Auch Maṇḍana erwähnt diese 'Seinsmonisten' in der Brahmasiddhi: "Deshalb haben andere des Brahmawissens Kundige festgestellt, daß das Brahman seiner Natur nach Allgemeinheit (sāmānyarūpa) sei: 'Dieses große, ungeborene Selbst, das als Sein definiert werden kann (sattālakṣaṇa)', und: 'Der höchste Urstoff (prakṛti), aus dem jegliche Unterschiedlichkeit (bheda) entspringt (od.entsprungen ist), ist das Sein'." (Br.37,21 ff.). Zu beachten ist aber, daß Maṇḍana sich mit dieser Ausdrucksweise deutlich von diesen 'Sattâdvaitins' distanziert. Soviel ich weiß, gibt es in der Brahmasiddhi keine Stelle, wo Maṇḍana das Sein (sattā) als das Objekt der vorstellungsfreien Erkenntnis bezeichnet; vielmehr sind die von ihm in diesem Zusammenhang gebrauchten Termini das 'bloße Seiende' (san-mātra) und das 'bloße Ding' (vastu-mātra).[191] Maṇḍana vertritt also weniger einen Seinsmonismus (sattâdvaita), als vielmehr einen Monismus des Seienden (sadadvaita).[192]

---

187) Vgl. P. Hacker, 'Jayantabhaṭṭa u. Vācaspatimiśra', in: Festschrift Schubring. S.165,7-8

188) Vgl. II.S. 94,8 ff.: 'pratyakṣam eva tāvan nipuṇaṃ nirūpayatu bhavān; tatra hi yad anyānapekṣatayā jhagiti padārthasvarūpam avabhāsate, tat pāramârthikam, itarat kālpanikam iti gamyate; sadrūpam eva ca tatrâbhinnam anyanirapekṣam avabhāti, ...' ("Untersuche doch einmal genau die Wahrnehmung! Denn was dort sogleich als das Wesen der Dinge in Erscheinung tritt, weil es unabhängig von anderem ist, das hat als absolut real, alles andere jedoch als bloß vorgestellt zu gelten. Es erscheint aber dort, unabhängig von anderem und ununterschieden, nur die Erscheinungsform des Seienden.").

Dennoch möchte ich annehmen, daß Jayanta auch an der vorliegenden Stelle an Maṇḍana denkt; denn erstens ist es sehr fraglich, ob er von jenen alten Sattâdvaitins genaue Kenntnis hatte, und zweitens nimmt er es mit der Unterscheidung von Sein (sattā)und Seiendem (sat) nicht besonders genau.[193]

Diese vedāntische Lehre ist natürlich, an Jayantas Kriterium gemessen, ebenso unhaltbar wie die Theorie der Buddhisten: "Denn auch wenn man annimmt, (die vorstellungsfreie Erkenntnis) würde nur das Sein (also das Allgemeine), erfassen, woher kommt dann die Erkenntnis der Besonderheiten (in der Vorstellung)? Meint ihr, daß (dann)das [Sein] als mit Unterschiedlichkeit verbunden (bhedaspṛṣṭa) in Erscheinung tritt, so nehmt ihr damit die Lehre an, daß es ein Zweites (neben dem Sein als dem Brahman) gibt.[194]

Auch kann (schon in der vorstellungsfreien Erkenntnis) das Sein nicht ohne irgendeine Unterschiedlichkeit erfaßt werden. Daß aber jegliches (Mitaufleuchten der Unterschiedlichkeit) nicht bloßes Nichtwissen ist, werden wir später nachweisen." (91,32 - 92,2).

Śabdâdvaitins

"Wieder andere meinen, Objekt der (vorstellungsfreien Erkenntnis) sei die wahre Wesenheit, die ihrer Natur nach Wort ist (vāgrūpaṃ tattvam)."

---

189)'tad ayuktaṃ pratidravyaṃ bhinnarūpôpalambhanāt
na hy ākhyātum aśakyatvād bhedo nâstîti gamyate'

190)Brahmasiddhi, Madras, 1937, S. 58,7

191)vgl.Brahmasiddhi,S.58,20: 'sanmātrarūpe sarvatra pratīyamāne'; vgl.auch Brahmasiddhi S.71, 1-2: 'vastumātraviṣayaṃ prathamam avikalpakaṃ pratyakṣaṃ'. Auch Jayanta selbst braucht ja im Apavarga-Abschnitt den Terminus 'sadrūpam' (vgl.Anm.188).

192)Kuppuswami Śāstri erwähnt die Ausdrücke 'sadadvaita' und 'bhāvâdvaita' mit 'ens-monism' (Brahmasiddhi:Introduction XL ff.).

193)Vgl.Anm.188: 'sadrūpam eva ca tatra (= I nirvikalpaka- I pratyakṣe) ... avabhāti'. II.S. 94,15 dagegen heißt es: 'sattaîva sarvatra paramârthā'; unmittelbar darauf jedoch wieder:'tad eva sallakṣaṇaṃ brahmêty āhuḥ-!'

194)Statt 'siddham advaitadarśanam' ist wahrscheinlich 'siddhamte dvaitadarśanam' zu lesen.

Dies ist natürlich die Theorie der Wortmonisten. Allerdings kann man, wie oben gezeigt wurde, vom Standpunkt des Śabdâdvaita aus nicht von einer vorstellungsfreien Wahrnehmung, sondern nur von einer vorstellungsfreien (aber sprachlichen)Erkenntnis sprechen. Trotzdem behält diese Erkenntnis auch hier ihre Bedeutung. Sie liegt nämlich darin, daß der von ihr vermittelte Gegenstand als das absolut Reale zu gelten hat.[195] Nun hieß es aber oben (S.76), daß in der vorstellungsfreien Erkenntnis der durch einen unbestimmten sprachlichen Ausdruck bestimmte Gegenstand aufleuchtet. Hier dagegen ist das wahre Wesen, das Wort (-Brahman) selbst, Objekt der vorstellungsfreien Erkenntnis. Wie läßt sich dieser Widerspruch auflösen? Die Antwort scheint mir durch II, 99, 26 ff. gegeben, wo es heißt: "So laß dich also zunächst stufenweise (in den Wortmonismus) einweihen! (Als erstes) begreife, daß jegliche vorstellungsfreie sowie jegliche durch das Sinnesorgan erzeugte vorstellende Erkenntnis[196] den durch das Wort bestimmten Gegenstand (śabda-viśiṣṭam artham) zur Erscheinung bringt, da sich ein bestimmtes Begleitetsein von einer Bestimmung inGestalt einer sprachlichen Bezeichnung feststellen läßt.[197] (Auch) in Erkenntnissen wie 'eine Kuh', 'weiß' oder 'geht', die ein Objekt als bestimmt durch eine Gattung, Eigenschaft oder Bewegung zur Erscheinung bringen, leuchtet der durch das Wort bestimmte Gegenstand auf. Hast du dies begriffen, (so erkenne das Zweite:) Wenn man dich nach dem Wesen jenes durch die Bestimmung - die sprachliche Bezeichnung - gefärbten Bestimmten (śabdâkhyaviśeṣaṇânuraktasya tasya viśeṣyasya) fragt, so beschreibst du es mit Hilfe der Sprache, oder erkennst es durch eine Erkenntnis, deren Bewußtseinsnatur daher rührt, daß sie

---

195)Es ist fraglich, inwieweit es sich hier und im Folgenden um Gedanken handelt, die aus eigenen Werken Bhartṛharis bezw. seiner Schule stammen.

196)Statt 'indriyajam avikalpakam' ist wohl 'indriyajasavikalpakam'zu lesen.

197)Statt '-viśeṣaṇânubhāvāt' ist '-viśeṣānubhāvat', wahrscheinlich sogar '-viśeṣyānubhāvāt'zu lesen. Im letzteren Falle wäre zu übersetzen: "... da das von einer Bestimmung in Gestalt einer sprachlichen Bezeichnung begleitete Bestimmte wahrgenommen wird."

nicht der Sprache entbehrt. Erkenne also, daß auch das Bestimmte (viśeṣya) seiner Erscheinungsform nach Wort ist (śabda-rūpa). Infolgedessen steht es fest, daß (in allen sinnlichen Erkenntnissen) nur das das Ding überlagernde Wort in Erscheinung tritt (śabda evârthôpārūḍhaḥ pratibhāti). Bist du nun bis hierher gelangt, so sollst du nunmehr (die dritte Stufe) erkennen: Da man das, was das Wort überlagernd in Erscheinung tritt, für sich weder (anderen) aufzeigen noch (selbst) erkennen kann, (ergibt sich, daß) es das Wort allein ist, was in dieser Weise in Erscheinung tritt, so daß der Gegenstand nur eine Scheinentfaltung (vivarta) des Wortes ist, und nichts für sich." (II. S. 99,26 - 100,3). Jayanta[198)] unterscheidet also im Zusammenhang mit dem Wortmonismus drei Stufen, von denen die beiden ersten nur zu der dritten hinführen, die den eigentlichen Wortmonismus enthält: In allen Erkenntnissen[199)] kommt 1. der durch das Wort bestimmte Gegenstand; 2. das den Gegenstand überlagernde Wort; 3. das sich scheinhaft zum Gegenstand entfaltet habende Wort zu Bewußtsein.[200)] Hiermit ist aber die Auflösung der obigen Schwierigkeit gegeben: Auf S. 75 läßt Jayanta den Śabdâdvaitin von der 1.Stufe aus argumentieren, auf S. 91 dagegen hat er die 3. Stufe im Auge.[201)]

---

198)Eine ähnliche Unterscheidung findet sich auch bei Umbeka: "Und diese Überlagerung durch die Sprache (śabdasamāropa) ist auf drei Weisen möglich:(1.)die sinnliche,vorstellende Erkenntnis 'dies ist eine Kuh' läßt den durch das Wort bestimmten Gegenstand (śabdaviśiṣṭam artham) zu Bewußtsein kommen (pratibhāsayati); oder (2.) es kommt (in diese Erkenntnis) das Wort 'Kuh', indem es (die einzelnen Kühe,) śābaleya usw., überlagert, als das diesem Gemeinsame und nicht Kuhsein usw. (d.h.reale Universalia) oder (3.) das Wort 'Kuh' ist der als außen befindlich zu Bewußtsein kommende Gegenstand, und nicht die Substanzen, Eigenschaften usw." (SVV I MUSS I.S.163, Komm. Z. 4 ff.).

199)In II.S. 100,3 wird der Wortmonismus in der besagten Stufenfolge auch auf die sprachlichen Erkenntnisse ausgedehnt, (yathā câyam indriyajeṣu pratibhāseṣu prakramas,tathā śabdeṣv api pratyayeṣu...) Die Schlußfolgerung dagegen wird von den Wortmonisten überhaupt abgelehnt.

200)Vgl.II.S.100,4'.... pratyayeṣu śabdaviśiṣṭo vârthaḥ pratibhāti, śabdo vârthārūḍhaḥ, śabdo vârtharūpeṇa vivartita (statt 'śabda evârtharūpeṇa vivartate) iti gṛhyatām.'

201)Die Gründe hierfür sind offensichtlich: Auf S.75 hat Jayanta bei seiner Darstellung des Śabdâdvaita die Tendenz, die wort-

Jayantas Widerlegung des wortmonistischen Standpunktes lautet folgendermaßen: Durch diesen (methodischen) Hinweis ist auch (der Standpunkt), daß (in der vorstellungsfreien Erkenntnis) die wahre Wesenheit - das Wort - zu Bewußtsein kommt, widerlegt.[202] Außerdem: Wie kann denn in einer Erkenntnis durch das Auge jene wahre Wesenheit - das Wort - aufleuchten, (da das Wort als spezifisches Objekt des Gehörs nicht durch das Auge erfaßt werden kann)? Und wie soll jemand das Wort erkennen, wenn er die Verknüpfung (von Wort und Gegenstand, also die Sprachkonvention) nicht kennt, oder sie zwar kennt, aber vergessen hat, oder wenn der Erinnerungseindruck (welcher die Erinnerung an die betreffende sprachliche Bezeichnung erzeugt) nicht wach geworden ist?"[203] (92,3-6).

Mīmāṃsakas

"Einige (schließlich)meinen, Objekt der vorstellungsfreien (Wahrnehmung) sei das reale Ding, das dadurch vielgestaltig sei, daß es mit Eigenschaften, Bewegungen, Substanzen, Gemeinsamkeiten, Besonderheiten usw. [204] ausgestattet ist (guṇa-kriyā-dravya-jāti-bhedâdi-rūṣitaṃ śabalam vastu)." (91,9-10).

Daß es sich hierbei um die Ansicht der Mīmāṃsā-Schule Kumārilas handelt, geht daraus hervor, daß Jayanta bei der Widerlegung dem Vertreter dieser Lehre ein Ślokavārttika-Zitat anführt.[205] Überdies läßt Jayanta bei der Diskussion über die

---

monistischen Lehren im folgenden dem Vyākhyātṛ zuzuschreiben. Auf S.91 dagegen geht es um die Festlegung des Objektes der vorstellungsfreien Erkenntnis unter dem Aspekt der Bestimmung des absolut Realen.

202)Indem sich auch hier, wenn in der vorstellungsfreien Erkenntnis nur das einheitliche, undifferenzierte Wort-Brahman(mit welchem doch wohl die 'wahre Wesenheit' gemeint sein muß) Bewußtsein kommt, die Schwierigkeit ergeben würde, wie die Vorstellungen der Unterschiedlichkeit abgeleitet werden sollen.

203)Zur Erklärung vgl.den Nachweis der Existenz einer von Worten freien, vorstellungsfreien Wahrnehmung durch den Vyākhyātṛ.

204)Oder: "daß es mit bestimmten Eigenschaften, Bewegungen,Substanzen, Gemeinsamkeiten usw. ausgestattet ist." Was mit '-ādi-' angeschlossen werden soll, ist fragwürdig.

205)92,11: 'yasya yatra yadôdbhūtir jighṛkṣā vā (statt 'ca')'ist ein Stück von Ślokavārttika 'Abhāvavāda'13.

Gemeinsamkeit (sāmānya oder jāti, vgl. S. 271 ff.) den buddhistischen Pūrvapakṣin in der Auseinandersetzung mit dem vorher ausdrücklich genannten und zitierten Kumārila[206] eine ganz ähnliche Wendung gebrauchen.[207] Schließlich findet sich eine entsprechende Äußerung auch bei Kumārila selbst: "Auch in der vorstellungsfreien Erkenntnis wird das Ding in seiner doppelten Natur erfaßt" (Ślokavārttika Pratyakṣa 118 ff.)[208]

Bei dieser Theorie sind in der vorstellungsfreien Wahrnehmung Allgemeines und Besonderes enthalten, so daß sie von Jayantas Kriterium aus gesehen annehmbar wäre.[209] Stattdessen richtet Jayanta seine Kritik gegen das Verhältnis der Bestimmungen zu ihrem Träger: "Nehmt ihr an, die Vielgestaltigkeit (citratā)des Dinges (dharmin) beruhe auf Bestimmungen (dharma) - Gemeinsamkeiten usw. -, die ihm inhärieren und von ihm verschieden sind, so sind wir einverstanden. Nicht aber hat das eine (Ding) (alle) jene (Bestimmungen) zu seinem Wesen, da es nicht immer als solches (d.h. als alle jene Bestimmungen enthaltend) erfaßt wird. Vertritt man den Standpunkt, daß (in denjenigen Fällen, in welchen es nicht als mit allen, sondern nur als mit einem Teil dieser Bestimmungen verbunden wahrgenommen wird) ein Teil (aus dem komplexen Ding) herausgezogen werde (aṃśa-niṣkarṣa-pakṣe), so impliziert das mit Notwendigkeit eine Verschiedenheit der Bestimmungen. (Denn) es ist ungereimt, einerseits zu sagen: 'Was zu der betreffenden Zeit an dem betreffenden (Ding) ausgeprägt ist (d.h. hervorsticht), oder was man zu erfassen strebt, ...',[210] und dann wieder zu behaupten, daß (alle) jene Bestimmungen das Wesen des (Dinges) ausmachten. Eine räumliche Getrenntheit (jener) Be-

---

206)S.274,13 ff.:'bhaṭṭās tu bruvate -bhinnâbhinnam ekaṃ; vastubuddhir hi sarvatra vyāvṛttyânugamâtmikā jāyate dvyātmakatvena vinā sā ca na sidhyati'(= Ślokavārttika Ākṛtivāda 5).
207)275,15:'na caikam śabalam vastu nirvikalpakagocaram'.
208)'nirvikalpakabodhe 'pi dvyātmakasyâpi vastunaḥ grahaṇam'
209)Schließlich hat es ja Jayanta sehr wahrscheinlich von dem Mīmāṃsaka Umbeka entlehnt (vgl.Anm.186).
21o)s.Anm.205

stimmungen (von ihrem Träger und voneinander) wird aber auch von uns nicht angenommen: denn das Ding ist ihr Träger; aber sie machen nicht sein Wesen aus. " (92,7-14).

Nyāya

Nach dieser Erörterung der gegnerischen Theorien faßt Jayanta kurz die Lehre vom Objekt der vorstellungsfreien Wahrnehmung im Sinne des Nyāya zusammen: "Objekt der vorstellungsfreien (Wahrnehmung) ist dasselbe reale Ding (vastvåtma), welches auch Objekt der vorstellenden (Wahrnehmung) ist, mit der einen Ausnahme, daß in jener die sprachliche Bezeichnung nicht in Erscheinung tritt (śabdôllekhavivarjitaḥ). (Fragt ihr,) worin denn dieses (reale Ding) besteht, (so antworten wir:) In dem, was jeweils in Erscheinung tritt; die Erkenntnisse der Dinge mußt ihr fragen, nicht die Philosophen! Manchmal ist es eine Gemeinsamkeit, manchmal eine Substanz, manchmal eine Bewegung und manchmal eine Eigenschaft: was von der vorstellenden (Wahrnehmung) erfaßt wird, das wird auch von der (vorstellungsfreien Wahrnehmung) erfaßt. Nur die Verknüpfung mit der sprachlichen Bezeichnung tritt hinzu; im Objekt aber unterscheiden sich vorstellende und vorstellungsfreie (Wahrnehmung) nicht." (92,15-22).

Aus dieser Stelle geht zweierlei eindeutig hervor: 1. In der vorstellungsfreien Wahrnehmung wird nicht wie bei Kumārila das 'Ding' in seiner gesamten, aber undifferenzierten Komplexheit erkannt, woraus dann die Vorstellung bestimmte Aspekte herauslösen würde, sondern hier werden lediglich die in der Vorstellung sprachlich bestimmt zu Bewußtsein kommenden Elemente rein (d.h. frei von Sprache) vorgegeben. 2. Alle wesentlichen Bestandteile des Systems, soweit sie überhaupt als wahrnehmbar anerkannt werden können, leuchten bereits in der vorstellungsfreien Wahrnehmung in ihrer eigentümlichen Wesensform auf; dadurch ist ihre absolute Realität gesichert.

Völlig unklar bleibt jedoch, wie man sich den Wahrnehmungsprozeß im einzelnen denken soll. Am einfachsten läßt sich die Stelle interpretieren, wenn man annimmt, daß hier nur von der Wahrnehmung einzelner Data die Rede ist, an die sich dann die Vorstellungen im späteren Denken erst anschließen würden.

Jayantas Referat scheint mir hier etwas ungenau zu sein, so daß dem Text auch eine ganz andere Auffassung zugrundeliegen könnte.[211)]

Aus dem letzten der oben übersetzten Verse geht übrigens hervor, daß sich Jayanta hier auf den Ācārya oder wenigstens ihm in grundsätzlichen Fragen nahestehende Quellen[212)] bezieht.

---

211)In diesem Zusammenhang wäre übrigens ein Vergleich mit Vācaspati interessant, nach dessen Meinung die vorstellungsfreie Erkenntnis (die verschiedenen Kategorien,Gemeinsamkeiten usw. in ihrem bloßen Wesen, die vorstellende Wahrnehmung sie dagegen in ihrem Verhältnis von Bestimmung und Bestimmten zu Bewußtsein bringt (avyapadeśyam [= nirvikalpakam] jātyādisvarūpâvagāhi, na tu jātyâdīnāṃ mitho viśeṣaṇaviśeṣyabhāvâvagāhi [125,11 f.]; sarvaṃ hi savikalpakaṃ viśeṣaṇaviśeṣyabhāvena vastuṣu pravartate [125, 9 f.]). Die Sprache spielt bei Vācaspati in diesem Zusammenhang keine Rolle: Obwohl eine Erinnerung an sie auftreten kann, hat diese auf die vorstellende Wahrnehmung keinen Einfluß (vgl. 138,5-8: prathamâlocito 'rthaḥ sāmānyaviśeṣavān saṅketasamayavartīnīm ātmano 'vasthām smārayan tatkālabhāvinaṃ śabdam api smārayaty avarjjanīyatayā; na tv indriyajavikalpôtpādaṃ praty upayogaḥ kaścit śabdasmaraṇasya: anyathā bālamūkādināṃ nêndriyajaḥ syād vikalpaḥ śabdasmaraṇâbhāvāt.).

212)Die gleiche Auffassung des Verhältnisses von vorstellungsfreier und vorstellender Wahrnehmung scheint auch von der bei der Interpretation des Wortes 'avyapadeśya' an fünfter Stelle angeführten Quelle vertreten zu werden, vgl. S.82, 13-18:" (Einwand:) 'Aber wenn auch auf diese Weise der Wahrnehmungscharakter der vorstellenden Erkenntnis erwiesen ist, so wäre doch damit nicht die vorstellungsfreie Wahrnehmung (in die Wahrnehmung) eingeschlossen' (Antwort: Nein;) 'zwar wird durch das(Wort 'avyapadeśya') nur der Einwand gewisser Leute abgewiesen, daß die vorstellende Erkenntnis eine sprachliche Erkenntnis sei, weil sie von Sprache begleitet ist; aber wenn selbst eine von Sprache begleitete Erkenntnis als Wahrnehmung gelten kann, wie könnte man denn daran zweifeln, ob dies auch bei der von Verbindung mit Sprache freien (vorstellungsfreien Erkenntnis) so ist!"

Denn die für Ācārya charakteristische Anschauung, daß vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung dasselbe Objekt haben, wird auch hier ausgesprochen.

Anhang: Irrtum und Zweifel im Verhältnis zur vorstellungsfreien Wahrnehmung

Außerdem möchte ich noch JayantasStellungnahme zu dem Problem, ob bei einer Sinnestäuschung der Irrtum bereits in der vorstellungsfreien oder erst in der vorstellenden Erkenntnis auftritt, behandeln.

Nach der Ansicht der Buddhisten ist in gewissen Sinnestäuschungen[213], z.B. der Fata Morgana, die vorstellungsfreie Erkenntnis an sich nicht irrtümlich, indem sie das Objekt so erfaßt, wie es ist, sondern kann nur in dem Sinne als Irrtum bezeichnet werden, daß sie eine inadäquate Vorstellung erzeugt.[214] Im Falle der Fata Morgana heißt dies: "Die vorstellungsfreie Erkenntnis ist (obwohl sie die Sonnenstrahlen[215] zum Objekt hat), dadurch ungültig, daß sie eine Wasservorstellung erzeugt." (82,29)

Jayanta lehnt diese Theorie ab: "Auch die vorstellungsfreie, aus dem ersten Kontakt des Auges (mit dem Gegenstand) entspringende Erkenntnis, welche die vorstellende Erkenntnis des Wassers erzeugt, erfaßt schon Wasser" (82, 27-28). Er begründet dies mit der unmittelbaren Erfahrung: "Denn schon auf der Stufe der vorstellungsfreien Erkenntnis, wenn man soeben erst die Augen geöffnet hat und noch nicht überlegt (vicāraya-), leuchtet sogleich Wasser auf" (82,29-30). Aber, so fährt Jayanta fort, auch wenn man den Buddhisten zugibt, daß der Irrtum erst auf der Stufe der Vorstellung auftrete, so "haben wir doch nachgewiesen, daß auch Erkenntnisse, in denen eine sprachliche

---

213) Dharmakīrti erkennt außerdem noch eine andere Gruppe von Täuschungen an, bei denen der Irrtum bereits auf der Stufe der vorstellungsfreien Erkenntnis auftritt, z.B. das auf der Timirakrankheit beruhende Sehen zweier Monde. Jayanta zeigt für diese Unterscheidung kein Verständnis (92,27 ff.).

214) Vgl. S. 93,3: sadasatkalpanotpātā (?) dikrtaḥ pramāṇetaravyavahāraḥ.

215) Man nahm an, daß bei der Fata Morgana die Sonnenstrahlen (marīci), die auf den salzigen Wüstenboden (ūṣara) aufprallen und von diesem zurückgeworfen werden, hierbei Wellen-

Bezeichnung miterscheint (vacakôllekhapūrvikāḥ), dadurch noch nicht ihren Wahrnehmungscharakter einbüßen." (82,3o).

Jayanta vertritt also, in Übereinstimmung mit der Lehre des Ācārya, nach der das Objekt von vorstellungsfreier und vorstellender Erkenntnis identisch sei, grundsätzlich den Standpunkt, daß der Irrtum schon in der vorstellungsfreien Erkenntnis auftritt. Er rechnet aber auch mit der Möglichkeit, daß jemand dies nicht zugeben könnte, und zwar, wie mir scheint, nicht nur wegen der Buddhisten, sondern auch mit Rücksicht auf eine bestimmte Richtung innerhalb der eigenen Schule. Denn es heißt z.B. bei Uddyotakara: "Aufgrund eines Fehlers, der das Sinnesorgan stört, (oder: der in einer Störung des Sinnesorganes besteht) irrt man sich, wenn man diese Sonnenstrahlen vermittels des Sinnesorganes anschaut." ('tāṃs tu marīcīn indriyôpaghātadoṣāt indriyeṇa ālocya viparyêti' NV. S.39, 11 f.)[216].

Dasselbe, was für den Irrtum in seinem Verhältnis zu vorstellungsfreier und vorstellender Erkenntnis gilt, ist nach den Angaben Jayantas auch für den Zweifel maßgebend: "Wie die richtige Erkenntnis, so erlebt man Irrtum und Zweifel, ohne daß eine sprachliche Bezeichnung mitaufleuchten müßte." (85,16). Der Zweifel tritt also auch bereits auf der Stufe der vorstellungsfreien Erkenntnis auf.[217]

---

form annehmen, so daß sie als Wasser aufgefaßt werden.

216) In diesem Sinne sagt auch Vācaspati: "Nachdem man die Sonnenstrahlen mit dem Sinnesorgan angeschaut hat", d.h. die auf und nieder hüpfenden Sonnenstrahlen durch die vorstellungsfreie Erkenntnis erfaßt hat, 'irrt man sich' anschließend, d.h. es entsteht eine irrige vorstellende Erkenntnis, 'aufgrund eines Fehlers, (der darin besteht,) daß (das Sinnesorgan) gestört ist." (NVTT. 132,19 ff.)

217) Aber auch an dieser Stelle versucht Jayanta zunächst, in der Argumentation auch den Standpunkt, daß Zweifel und Irrtum erst in der vorstellenden Erkenntnis auftreten, zu berücksichtigen (vgl. S. 85,9 ff.).

2. Die vorstellende Wahrnehmung

Bei der vorstellungsfreien Erkenntnis war man sich, wenn auch nicht über ihren Wahrnehmungscharakter, so doch über ihre unbedingte Gültigkeit einig: was Inhalt einer vorstellungsfreien Erkenntnis sein kann, das galt als absolut real. Meinungsverschiedenheiten herrschten nur in der Beantwortung der Frage, worin denn dieser Inhalt besteht. Bei der vorstellenden Erkenntnis liegen nahezu die gegenteiligen Verhältnisse vor: über ihren Inhalt war man sich im großen und ganzen einig;[218] ihre Gültigkeit jedoch war umstritten, mit anderen Worten: man war sich nicht klar, inwieweit dem Inhalt der Vorstellung ein entsprechendes reales Objekt zugrundeliegt. Insbesondere die Buddhisten[219] bestritten, daß das, was in der Vorstellung zu Bewußtsein kommt, real sei. Jayanta läßt hierfür einen Buddhisten im Anschluß an Dharmakīrtis Pramāṇaviniścaya (I, 4-8) eine Reihe von Argumenten anführen (86,9 ff.), deren bedeutsamstes mir das folgende zu sein scheint: Nimmt man an, daß die vorstellende Erkenntnis durch den Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand erzeugt wird, so ist nicht einzusehen, warum dies nicht sogleich, also schon zur Zeit der vorstellungsfreien Erkenntnis geschieht (86,17-18). Denn was seine Wirkung nicht sogleich erzeugt, das wird dies auch später nicht können (86,20-21). Käme ihm nämlich plötzlich eine Fähigkeit zu, die ihm vorher nicht zukam, so würde es sich nicht mehr um dasselbe Ding handeln können; denn das Wesen eines Dinges kommt in der Art seiner kausalen Wirksamkeit zum Ausdruck. Man glaubt, das Problem durch die folgende Annahme lösen zu können: Der Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand

---

218) Man kann in diesem Sinne sagen, daß die Vorstellung das allgemein bestimmte Einzelding zum Inhalt hat. Die Meinungen gehen nur darin auseinander, ob man von diesem ihrem Inhalt nur das Allgemeine (Vedānta), nur das Besondere (Buddhisten) oder beides (Nyāya u. Mīmāṃsā) aus der vorstellungsfreien Wahrnehmung ableiten, dh. als real ansetzen kann.

219) Aber auch die alten Vedāntins, die das Bewußtwerden der nicht wahrhaft seienden Unterschiedlichkeit der Vorstellung

kann erst aufgrund einer mithelfenden Ursache in Gestalt einer Erinnerung an die sprachliche Bezeichnung die vorstellende Erkenntnis im engeren Sinne erzeugen (ich verstehe unter vorstellender Erkenntnis bzw. vorstellender Wahrnehmung im allgemeinen Sinne diejenige, in welcher der Gegenstand durch alle möglichen Bestimmtheiten spezifiziert ist, dagegen unter vorstellender Erkenntnis bzw. vorstellender Wahrnehmung im engeren Sinne diejenige, in welcher der Gegenstand als mit einer sprachlichen Bezeichnung verbunden erfaßt wird). Dann würde aber eben diese Erinnerung den Gegenstand verdecken, das heißt die Wirksamkeit des Sinnesorgans unterbrechen.

Jayantas Entgegnung auf dieses Argument der Buddhisten lautet: "Das Verdecken besteht nicht in einer Unterbrechung der Wirksamkeit des Sinnesorganes; denn diese dauert (bis zur Zeit der Entstehung der vorstellenden Erkenntnis an).(Und) wie die erste (d.h. die vorstellungsfreie) Erkenntnis Wahrnehmung ist, weil sie nur dann entsteht, wenn (das Sinnesorgan wirksam) ist (tadbhāvabhāvitvāt),genauso ist auch die folgende (d.h. die vorstellende) Erkenntnis Wahrnehmung, weil sie nur dann entsteht, wenn (das Sinnesorgan wirksam) ist. Denn man stellt sich nicht vor: 'Dies ist ein Tuch', indem man nach der Erinnerung an die sprachliche Bezeichnung die Augen schließt" (89,14-18.[220])

---

zuschreiben.

220) Eine ähnliche Auffassung vertritt Kumārila: "Deshalb nimmt man wahr, wenn der Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand gegeben ist, auch wenn eine Erinnerung hinzutritt und man das Ding mit seiner Bestimmung vorstellt... was aber nicht aus dem Kontakt von (Sinnesorgan und Gegenstand) entsteht, das gilt uns nicht als Wahrnehmung. Solange aber die Erkenntnis sich an den Kontakt von (Sinnesorgan und Gegenstand) anschließt, handelt es sich, auch wenn eine Vorstellung auf die andere folgt, um Wahrnehmung ... Wenn aber jemand nach der Anschauung die Augen schließt und dann vorstellt, so ist diese (Erkenntnis) nicht Wahrnehmung, da sie sich nicht an den Kontakt (von Sinnesorgan und Gegenstand) anschließt". (Ślokavārttika IV, 123; 124 cd; 125; 128:

tenêndriyârthasambandhe vidyamāne smarann api
vikalpayan svadharmena vastu pratyaksavān naraḥ
tadasambandhajātam tū naiva pratyakṣam iṣyate
punaḥ punar vikalpe 'pi yāvān adhigamo bhavet
tatsambandhānusārena sarvam pratyakṣam iṣyate
yadi tv ālocya sammīlya netre kaścid vikalpayet

Der Wahrnehmungscharakter der vorstellenden Erkenntnis ist nämlich, wie es bei Jayanta an einer Stelle heißt, für die Naiyāyikas lebensnotwendig (naiyāyikānāṃ ca savikalpakapratyakṣamayāḥ prāṇāḥ, 81,25). Denn in der Tat liegt diese Anschauung der gesamten Kategorienlehre, die der Nyāya aus dem Vaiśeṣika übernommen hat, zugrunde. So muß z.B. der Wahrnehmungscharakter der Vorstellungen, die eine Raum- oder Zeitbestimmung enthalten, nachgewiesen werden, damit man die Realität von Raum und Zeit gegen die Angriffe der Buddhisten verteidigen kann. Ebenso ist an der Gültigkeit der vorstellenden Erkenntnis im engeren Sinne festzuhalten. Denn sonst könnte man nicht im Gegensatz zu den Buddhisten die Ansicht vertreten, daß die Wörter einen realen Gegenstand bezeichnen, d.h. man könnte dann nicht die absolute Realität der Kategorien Substanz, Eigenschaft, Bewegung und vor allem Gemeinsamkeit als den hauptsächlichen Wortgegenstand hinstellen. Und wenn Jayanta auch, wie wir bereits gesehen haben, versucht, die Realität dieser Kategorien dadurch zu beweisen, daß sie schon in der vorstellungsfreien Erkenntnis aufleuchten, so reicht dieses Argument nicht aus, um die gegnerischen Theorien zu entkräften. Der Inhalt der vorstellenden Erkenntnis ist, wie wir gesagt haben, nicht umstritten. Könnte man ihre Gültigkeit beweisen, so wäre also die Realität des Kategoriensystems im großen und ganzen erwiesen. Der oben aus Jayanta zitierte Beweis für den Wahrnehmungscharakter der vorstellenden Erkenntnis lehnt sich an die Gedanken des Ācārya an. Dieser entwickelt eine eigentümliche Lehre von der vorstellenden Erkenntnis.[221] Außer Ācārya und seiner Schule kommt bei Jayanta aber auch noch eine andere Richtung zu Wort, deren Exponent der Vyākhyātṛ ist, und deren Auffassung von der vorstellenden Erkenntnis sich von der

---

na syāt pratyakṣatā tasya sambandhânanusārataḥ).

vgl.auch Vyom. S.44, 23 ff.: 'smaraṇânantarabhāvino' pi (savikalpakajñānasya) nirvikalpakajñānavad arthânvayavyatirekânuvidhānāt arthajatvam eva'.

221) Die Lehre des Ācārya scheint mir in der Auseinandersetzung mit den Buddhisten aufgestellt worden zu sein.

Meinung des Ācārya deutlich unterscheidet. Im Folgenden soll nun eine ausführliche Darstellung der beiden Lehren gegeben werden. Hierbei ist jedoch zu beachten, daß insbesondere im Falle der Theorie des Ācārya Jayantas Angaben in manchen Punkten mehrdeutig und unzureichend sind. Daher möchte ich die Lehren zunächst nur soweit darstellen, als sich aus der Nyāyamañjarī ein klares Bild ergibt. Später will ich dann versuchen, auch diejenigen Punkte, die in der Nyāyamañjarī nicht klar genug oder gar nicht zur Sprache kommen, hypothetisch zu klären, wobei der Text Vyomaśivas zur Hilfe herangezogen wird.

a) Die Theorie des Ācārya

Der Ācārya geht bei seiner Theorie der vorstellenden Erkenntnis von dem folgenden Grundsatz aus: Der Verschiedenheit von Erkenntnissen muß nicht unbedingt eine Verschiedenheit der Objekte zugrunde liegen, sondern sie kann auch in einer Verschiedenheit der Erkenntnismittel begründet sein.[222] Wenn man z.B. einen Gegenstand aus der Ferne und aus der Nähe verschieden sieht, so liegt das nicht an diesem Gegenstand; denn er ist in beiden Fällen derselbe. Also ist der Grund für jene Verschiedenheit der Erkenntnisse in einer Verschiedenheit der jeweiligen Erkenntnismittel[223] zu suchen[224] (79,12). Ein weiteres Beispiel, wo die Verschiedenheit der Erkenntnisse deutlich aus einer

---

222) Vgl.S.79,27: 'na viṣayabhedād eva pratibhāsabhedaḥ, kiṃ tûpāyabhedād bhavaty eva'; 79,12: 'upāyabhedāt pratītibhedo bhavati'; 125,14 ff.: 'kiṃ viṣayabhedād eva pratibhāsabhedaḥ utôpāyabhedād api' 32,32: 'viṣayasāmye 'py upāyabhedāt pratītibhedo bhavaty eva.' Vgl.auch Vyom.S.348,22 ff.: 'nâpi prameyaviśeṣād eva pratyayaviśeṣaḥ, sahakārivailakṣaṇyenâpi bhāvāt'.

223) Jayanta führt zwei Definitionen des Begriffes 'Erkenntnismittel' an: 1."Erkenntnismittel ist der Kausalkomplex, der aus Erkenntnissen und Nichterkenntnissen bestehen kann, und eine nicht fehlgehende, zweifelsfreie Erkenntnis des Gegenstandes erzeugt" (12, 6 ff.: avyabhicāriṇīm asandigdhām arthôpalabdhiṃ vidadhati bodhâbodhasvabhāvā sāmagrī pramāṇam). 2. "Erkenntnismittel ist der Kausalkomplex außer (Erkenntnis-)Subjekt und -Objekt, der aus Erkenntnissen und Nichterkenntnissen bestehen kann, und eine von Zweifeln und Irrtum freie Erkenntnis des Gegenstandes erzeugt"(14,

Verschiedenheit der Erkenntnismittel resultiert, liegt vor, wenn man ein und dasselbe Objekt vermittels eines (mit Salben etc.) behandelten (saṃskṛta) Auges anders sieht als vermittels eines nicht (mit Salben etc.) behandelten (asaṃskṛta) Auges (79.13).

Auf die vorstellenden Wahrnehmungen angewandt, heißt dies: In der vorstellenden Wahrnehmung ist genauso wie in der vorstellungsfreien Wahrnehmung nur der bloße Gegenstand Objekt. Trotzdem erhält der Erkenntnisinhalt [225] der vorstellenden

---

12 ff.: kartṛkarmavilakṣaṇā saṃśayaviparyayarahitârthabodhavidhāyinī bodhâbodhasvabhāvā sāmagrī pramāṇam). Im vorliegenden Falle ist natürlich die zweite Definition vorausgesetzt.

224) Indem vermutlich der ebenfalls zum Kausalkomplex gehörende Raum die Erkenntnisse differenziert.

225) Der Ausdruck 'pratibhāsa' bedeutet eigentlich 'Reflex', 'Widerspiegelung'. Da jedoch der Nyāya, wie oben (Kap.A. S. 43) bereits gesagt worden ist, die Lehre, daß die Erkenntnis das Objekt widerspiegelt bzw. seine Form (ākāra) tragend entsteht, ablehnt, kann 'pratibhāsa' hier nicht in diesem Sinne verstanden werden. Überdies wechselt der Ausdruck 'pratibhāsa' mit den Termini 'buddhi' (z.B.S. 79,14) und 'pratīti' (z.B.S.79,12). Er muß also die Erkenntnis selbst bezeichnen. Nun ist die Erkenntnis im Nyāya an sich von reiner Natur (vgl.S.90,32 ff.: 'svataḥ svaccharūpāṇām jñānānām'; 288,20: 'vikalpo nāma bodhâtmā, sa ca svacchaḥ svabhāvataḥ'), und insofern in allen Fällen die gleiche. Daß sie aber dennoch getrübt (288,21 : asau [bodhâtmā vikalpaḥ] ... kaluṣatām iyāt) oder gefärbt (288,22: nūnam abhyupagantavyaṃ kiñcid asya [bodhâtmanaḥ vikalpasya] uparañjakam) wird, d.h. in der Form des Bewußtwerdens eines ganz bestimmten Gegenstandes (arthaprakāśa, Vyom.S.528,26) entsteht, ist nach Jayanta daraus zu erklären, daß sie von diesem Gegenstand als ihrem Objekt erzeugt wird (vgl.Kap.B). Auch Vyomaśiva sagt: "Es könnte keine bestimmte Erkenntnis geben, wenn sie nicht aus einem bestimmten Gegenstand entstehen würde" (Vyom. 526,29: arthaviśeṣād utpattim antareṇa buddhiviśeṣasyâbhāvaprasaṅgāt). Oder anders ausgedrückt: "Nur das Objekt, mit Bezug auf welches die Erkenntnis entsteht, und nichts anderes wird wahrgenommen; also ist das Verhältnis von Objekt und Objekt-Habendem das spezifizierende Moment" (Vyom.S.528,25-26: yasmin viṣaye jñānam utpannam, sa evôpalabdho, nêtara - iti viṣayaviṣayibhāvasya niyāmakatvam). Diese Bestimmtheit der Erkenntnis durch das Objekt oder die Erkenntnis, insofern sie bestimmt ist, wird meiner Meinung nach durch den Ausdruck 'pratibhāsa' bezeichnet, den ich deshalb mit 'Erkenntnis' (im Sinne der bestimmten Erkenntnis) oder mit 'Erkenntnisinhalt' wiedergebe. Aber

Wahrnehmung (gegenüber dem Erkenntnisinhalt der vorstellungsfreien Wahrnehmung) ein zusätzliches Moment, das in einem weiteren Erkenntnismittel besteht: der Inhalt der vorstellungsfreien Wahrnehmung ist das bloße Ding, der der vorstellenden Wahrnehmung dagegen das durch eine Bestimmung gefärbte Bestimmte (viśeṣaṇânuraktaṃ viśeṣyam [vgl.S. 77,27]),[226] So heißt es z.B. "Deshalb ist die Vorstellung, welche ein durch Bewegungen, Eigenschaften, Substanzen, Namen oder Gattungen gefärbtes (uparañjita) Ding zeigt, nicht ungültig (eti nâpramāṇatām)"(90, 24-25). Jayanta führt dies an Hand einiger Beispiele aus: Bei der Wahrnehmung eines Stockträgers oder eines Weißgekleideten z.B. ist genauso bloß der Mann Objekt wie bei der vorstellungsfreien Wahrnehmung, in der jener Mann ohne weitere Bestimmungen erkannt wird. Dennoch bewirkt ein zusätzliches Moment im Erkenntnismittel eine Differenzierung des Inhaltes (79,30 ff.).

Ebenso bewirken auch Raum, Zeit und Inhärenz eine Vermehrung (atiśaya) des Erkenntnisinhaltes, indem sie im Kausalkomplex[227] mitwirken. Auf diese Weise wird z.B. ein Gegenstand als im Osten oder im Westen befindlich, eine Wirkung als langsam oder schnell zustande gebracht, und ein Tuch als in den Fäden, d.h. als den Fäden inhärierend erkannt. Dennoch ist nur der jeweilige Gegenstand Objekt dieser Vorstellung, nicht aber Raum, Zeit und Inhärenz (80, 15-18).

---

während nun verschiedene Angaben Jayantas (insbesondere die zu Anfang von Kap.B behandelte Stelle) und auch Vyomaśivas die Lehre auszudrücken scheinen, daß der Erkenntnisinhalt nur durch das Objekt bestimmt werde, haben nach der Ansicht des Ācārya auch die als Erkenntnismittel wirkenden Faktoren auf ihn Einfluß.

226) Es ist nicht sicher, ob diese Formulierung bereits vom Ācārya selbst stammt, oder ob sie erst später von seiner Schule übernommen wurde. Vgl. hierzu S.115 f.

227) Vgl. Anmerkung 223.

Wenn ein Stein als schwer erkannt wird, so ist nur das Bestimmte, also der Stein Objekt dieser Erkenntnis. Dagegen wird die Schwere als solche nicht wahrgenommen, sondern muß aus dem Fallen erschlossen werden. Indem sie jedoch im Kausalkomplex mitwirkt, bewirkt sie, daß der Stein in einer besonderen Weise, eben als schwer, erkannt wird (80, 18-20).

Analog zur vorstellenden Wahrnehmung im allgemeinen, für welche die obigen Beispiele gelten, ist auch die vorstellende Wahrnehmung im engeren Sinne, zu verstehen. Auch bei ihr enthält der Kausalkomplex ein zusätzliches Moment. Hieraus ergibt sich trotz Gleichheit im Objekt eine Differenzierung ihres Inhaltes gegenüber dem der vorstellungsfreien Wahrnehmung. Während bei dieser der bloße Gegenstand bewußt wird, leuchtet in der vorstellenden Wahrnehmung im engeren Sinne der durch die sprachliche Bezeichnung gefärbte Gegenstand (śabdânurakto'rthaḥ)[228] auf. Auch auf die Frage, worin denn jenes zusätzliche Moment besteht, gibt uns der Text in diesem Falle Auskunft: "Deshalb ist festzuhalten, daß es sich bei der Erkenntnis 'eine Kuh' um eine Wahrnehmung handelt, die erzeugt wird durch das Sinnesorgan 'Auge', welches durch eine Erinnerung an die sprachliche Bezeichnung ('Kuh') unterstützt wird (śabda-smaraṇasāpekṣa-cakṣur-indriya-nirmitam)" (78, 23-24).

b) Die Theorie des Vyākhyātṛ

Dagegen geht die andere von Jayanta benutzte Quelle, der Vyākhyātṛ, der aufgrund der ähnlichen Lehrmeinungen mit Pravara indentifiziert zu werden pflegt, von dem Grundsatz aus, daß ohne eine Verschiedenheit der Objekte eine Verschiedenheit der Er-

228) 77,27. Vgl.aber Anmerkung 226. Außerdem ist es nicht klar, ob der Ausdruck hier innerhalb der Polemik im Sinne des Vyākhyātṛ gebraucht worden ist, oder ob auf die Lehre des Ācārya oder seiner Schule angespielt werden soll.

kenntnis nicht möglich ist,[229] daß also der Erkenntnisinhalt einzig und allein durch das Objekt bestimmt wird. Die Erkenntnis ist hier nicht anderes als eben das Bewußtsein dessen, was ihr Objekt ist. Daher muß seiner Ansicht nach bei allen vorstellenden Erkenntnissen gegenüber den entsprechenden vorstellungsfreien Erkenntnissen ein Unterschied im Objekt angenommen werden. Denn sonst bleibt die Verschiedenheit dieser beiden Erkenntnisse unverständlich. Infolgedessen lehrt der Vyākhyātṛ, daß in der vorstellungsfreien Erkenntnis der bloße Gegenstand, in der vorstellenden Erkenntnis dagegen der durch eine Bestimmung bestimmte (avacchinna, z.B. 78, 29 viśiṣṭa, z.B. 79,1) Gegenstand Objekt ist.

So ist z.B. das Objekt der vorstellenden Erkenntnis 'ein Stockträger' der durch den Stock bestimmte Mann. Wäre bloß der Mann ihr Objekt, so könnte sie sich nicht von der vorstellungsfreien Erkenntnis des bloßen Mannes unterscheiden. Wären Mann und Stock ihr Objekt, so dürfte sie von der Erkenntnis 'ein Mann und ein Stock' nicht verschieden sein. Die Tatsache, daß der Stock als Bestimmung des Mannes erkannt wird, ist nur dadurch möglich, daß auch im Objekt ein Verhältnis von Bestimmung und Bestimmten (viśeṣaṇaviśeṣyabhāva) vorliegt (79, 1-3).

Als weitere Beispiele führt Jayanta die Erkenntnisse an, die einen Gegenstand als östliche, westliche usw., oder Wirkungen als langsam oder schnell, zugleich oder nacheinander zustandegebracht erfassen. In diesen Fällen liegt der durch Raum bzw. Zeit bestimmte Gegenstand (dik-kālaviśiṣṭo'rthaḥ,79,5) als Objekt zugrunde. Sonst wäre die Vermehrung des Erkenntnisinhaltes gegenüber der Wahrnehmung des bloßen Gegenstandes nicht erklärbar.

---

229) 78,31 ff.:'na hi viṣayâtiśayam antareṇa pratibhāsâtiśayo bhavitum arhati'; 78,19:'viṣayabhedena pratibhāsabhedo bhavati'; 124,11:'nahi viṣayâtiśayam antareṇa pratibhāsâtiśayo' vakalpate'; 33,1:'nôpāyabhedāt pratitibhedo bhavaty, api tu viṣayabhedād eva! Vgl. auch Vyom. S.646,23;'sarvatra prameyabhedād eva vijñānabhedaḥ! Denselben Grundsatz läßt Jayanta auch den Śabdâdvaitin vertreten: 'iha hi viṣayavyatirekeṇa jñānānām atiśayo durupapādaḥ' (75,6).

Für den Vyākhyātṛ sind also Raum und Zeit als Bestimmung Objekt dieser von ihm als Wahrnehmung angesehenen Erkenntnisse. Folglich muß er entgegen der orthodoxen Meinung[230] die Wahrnehmbarkeit von Raum und Zeit, ja sogar ihre Sichtbarkeit vertreten: "(Frage:) 'sind denn Zeit und (Raum) wahrnehmbar?''Frag die Erkenntnis! Was habe ich damit zu tun? Es wäre doch merkwürdig, wenn der durch sie bestimmte Gegenstand wahrgenommen würde, sie selbst aber nicht!" (79,6-7).[231] Oder: "Einige (sc.Vyākhyātṛ) meinen, die Zeit sei wahrnehmbar, weil sie als Bestimmung in der Erkenntnis einer Wirkung aufleuchtet. Denn Erkenntnisse 'dies ist nacheinander, zugleich, schnell oder langsam zustandegebracht worden' können nicht die bloße Wirkung zum Objekt haben; denn ohne Unterschied im Objekt ist ein Unterschied im Erkenntnisinhalt nicht möglich" (124,9-1o).[232] Nach dem Grundsatz des alten Vaiśeṣika können nur Substanzen, die Farbe (rūpa) haben, wahrgenommen werden. Daraus folgt, daß die Zeit nicht wahrnehmbar sein kann, da sie keine Farbe hat. Diesen Lehrsatz lehnt Pravara also ab. Vielmehr vertritt er den Standpunkt: "Was Objekt einer Erkenntnis, bei der das Auge als Mittel wirkt, ist (yad eva nayanakaraṇakâvagamagocare sañcarati),das ist sichtbar, ganz gleich,ob es Farbe hat oder nicht, und ob es eine Substanz ist oder nicht" (125,1-2). Dies trifft aber für die Zeit zu; denn "die Erkenntnisse, (die etwa als) schnell usw.(erzeugt erfassen),entstehen nur bei jemand, der die Augen geöffnet hat" (124,24), sind also Wahrnehmungen durch das Auge. Also wird die Zeit, indem sie als Be-

---

230) In der Frage, welche Gegenstände wahrnehmbar sind,war für den Nyāya ursprünglich offenbar das Vaiśeṣika maßgebend (vgl. Kap.B. u. NM [KSS] 68,21 ff.). Im Vaiśeṣika sind aber Zeit und Raum nur erschließbar.

231) Aus diesen Sätzen spricht der realistische Standpunkt Vyākhyātṛs, daß die Sichtbarkeit von Raum und Zeit in der Realität begründete Gegebenheiten sind, für die kein weiterer Beweis herangezogen zu werden braucht.

232) Die von Jayanta auf S.124,8 - 125,7 referierte Quelle vertritt, wie die übersetzte Stelle zeigt, evident dieselben Grundlehren, wie sie Jayanta auf S.78, 29 ff. dem Pravara zuschreibt. Ich halte es deshalb für sicher, daß mit 'kecit' Pravara gemeint ist.

stimmung deren Objekt ist, durch das Auge wahrgenommen. Daß die Zeit nur als Bestimmung einer anderen, Farbe habenden Substanz, nicht aber für sich allein wahrgenommen werden kann, liegt in ihrer Natur begründet, die sich nicht zur Rede stellen läßt (124, 26-27).

Aus dem gleichen Grunde nimmt Pravara auch die Wahrnehmbarkeit der Inhärenz an: In der Erkenntnis 'in diesen Fäden ist ein Tuch' ist auch die Beziehung des Tuches zu den Fäden, also seine Inhärenz in diesen, als Bestimmung Objekt der Erkenntnis und infolgedessen wahrnehmbar (vgl.79, 8 ff.).

Ebenso wird auch die Eigenschaft 'Schwere' sinnlich wahrgenommen, wenn man z.B. in einer Wahrnehmung Gold als schwer erkennt. Objekt dieser Wahrnehmung müßte nämlich nach Ansicht Pravaras das durch die Schwere bestimmte Gold sein (125, 2-3).

Auch das vom Ācārya als Beleg für seine Theorie angeführte Beispiel der Wahrnehmung ein und desselben Gegenstandes aus der Ferne und aus der Nähe deutet Pravara in seinem Sinne: "Auch die Erkenntnis ein (und desselben) Gegenstandes aus der Ferne und aus der Nähe unterscheidet sich nicht aufgrund einer Verschiedenheit der (Erkenntnis-)Mittel; vielmehr unterscheidet auch sie sich aufgrund einer Verschiedenheit der Objekte;[233] denn aus der Ferne nimmt man das Ding wahr, insofern es bloß durch allgemeine Eigenschaften bestimmt ist,[234] aus der Nähe dagegen erfaßt man es mit deutlich in Erscheinung tretenden Besonderheiten (vispaṣṭaviśeṣam)" (79,17-20; vgl. S.33,2-3).

---

233)Eine etwa ähnliche Beobachtung macht Berkeley in seinem bekannten Turmbeispiel,wo er darauf hinweist,daß ein und dasselbe Ding, das ein reales Objekt außer uns wäre - was es für Berkeley jedoch überhaupt nicht gibt - nicht sehr groß und sehr klein zugleich sein könnte,Angabe n.J.Rehmke,Grundriß der Gesch.d.Philosophie,Bonn,1959,S.148.

234)Nach 33,2 (dūrāt sāmānyadharmamātraviśiṣṭasya dharmiṇo grahaṇam) ist der Text in 'vastu sāmānyadharmamātropalakṣitam' zu verbessern.

Analog muß auch bei der vorstellenden Erkenntnis im engeren Sinne, in welcher der Gegenstand (z.B. eine Kuh) als Träger eines bestimmten Namens (des Wortes 'Kuh') zu Bewußtsein kommt, der durch das Wort bestimmte Gegenstand[235] Objekt sein, damit sich ihre Verschiedenheit von der vorstellungsfreien Erkenntnis des bloßen Gegenstandes erklären läßt (vgl.S.78,29-31). Hieraus würde sich nun nach dem Muster der übrigen Vorstellungen ergeben, daß in einer Vorstellung, die einen sichtbaren Gegenstand (z.B. eine Kuh) mit seinem Namen verbindet, das Wort durch das Auge wahrgenommen werden müßte. Damit würde aber das Auge in den spezifischen Bereich des Gehörs eingreifen. Um diese unerwünschte Konsequenz zu vermeiden, erklärt nun der Vyākhyātṛ - wenigstens nach der Darstellung Jayantas[236] -, daß es sich bei der vorstellenden Erkenntnis im engeren Sinne nicht um eine Wahrnehmung, sondern um eine sprachliche Erkenntnis handelt(vgl.S.76,9 ff [gaur ity-ādi-jñānānām śabdatve'pi] und die folgende Polemik des Ācārya). Der Vyākhyātṛ würde sich in diesem Punkte nach der Darstellung Jayantas an das Śabdâdvaita anschließen (vgl.oben, bes.auch 75,6-15).

c) Polemik

Im Folgenden will ich noch versuchen, das Wesentliche der polemischen Auseinandersetzung zwischen Ācārya und Vyākhyātṛ,so wie sie sich bei Jayanta darbietet,[237] zu erörtern.

---

235) 'vācakâvacchinnavācya' (78,29; 80,21); 'śabdâvacchinnârtha' (76,13; 77,7); 'śabdaviśiṣṭârtha' (77,10);'vācakaviśeṣitavācya' (77,2); 'vācakôpetavācya' (77,30); 'śabdôparakto'rthaḥ' (78,5). Wahrscheinlich auch 'śabdânurakto'rthaḥ' (77,27; vgl.Anm.228), sowie 'vācakasaṃspṛṣṭaṃ vācyam'(77,25). Vyomaśiva verwendet auch beim Vyākhyātṛ nur den Terminus 'anurāga' (vgl.Anm.247).

236) Es ist fraglich,ob Jayantas Darstellung der Ansicht Pravaras zuverlässig ist.

237) Inwieweit diese Polemik von Jayanta geformt oder gar erfunden worden ist, läßt sich nicht entscheiden. So kann der Polemik des Ācārya gegen den Vyākhyātṛ günstigenfalls eine Polemik des Ācārya gegen Bhartṛhari zugrunde liegen, die Jayanta im Hinblick auf Vyākhyātṛ umgedeutet hätte, möglicherweise unter Verfälschung dessen eigentlicher Lehre; oder es handelt sich um eine Polemik der späteren Ācārya-Schule (möglicherweise Śaṅkarasvāmins) gegen den Vyākhyātṛ. Auf jeden Fall muß mit einer weitgehenden Umarbeitung des Stoffes durch Jayanta gerechnet werden. Ich möchte daher die wesentlichen Gedanken so referieren, wie sie sich uns bei Jayanta darbieten.Lediglich in der Anordnung folge ich den historischen Verhältnis-

Wie bereits ausgeführt wurde, erscheint die Theorie des Ācārya dem Vyākhyātṛ schon in ihrem Ansatz unannehmbar. Nach Ansicht des Vyākhyātṛ würde der Ācārya mit seiner Theorie vom Nyāya-Standpunkt aus, nach dem die Erkenntnis nichts anderes ist, als das Bewußtwerden des Objektes, selbst aber zu dieser Zeit nicht bewußt wird,[238] nichts ausrichten. Die Ansicht des Ācārya, daß der Erkenntnisinhalt mehr sei, als bloß das bewußte Objekt, ist Vyākhyātṛ fremd. Er sieht vielmehr hierin eine bedenkliche Annäherung an den buddhistischen Standpunkt, der das Bewußtwerden eines Erkenntisbildes (ākāra) vorsieht (vgl. S.29, 30 ff: nâgṛhītaṃ jñānam arthaprakāśanakuśalaṃ bhavati).

Jayanta rechtfertigt jedoch den Ācārya gegen diesen Vorwurf des Vyākhyātṛ, indem er ihn sagen läßt: "Wir vertreten den Standpunkt, daß das Wahrgenommenwerden eines Objektes darin besteht, daß eine (entsprechende) Erkenntnis (von ihm) entsteht, nicht aber darin, daß diese Erkenntnis (auch ihrerseits) erkannt wird" (79,29-30). Jayanta hält es für richtig, daß die Erkenntnis nichts anderes als das Bewußtwerden des Objektes ist. Aber dieses Bewußtwerden kann aufgrund besonderer Umstände in einer ganz besonderen Weise erfolgen. Der Gegenstand, welcher Objekt ist, kann nämlich als verbunden mit irgendeiner Bestimmung zu Bewußtsein kommen. Das Bewußtwerden des Objektes kann in dieser besonderen Weise erfolgen, auch wenn es seinerseits nicht bewußt wird. Die Theorie des Ācārya bedeutet also keine Annäherung an den buddhistischen Standpunkt, sondern ist auch von der Perspektive des Nyāya her gerechtfertigt.

Der Ācārya behält also in der Frage der vorstellenden Wahrnehmung bei Jayanta das letzte Wort. Vor allem bei der vorstellenden Wahrnehmung im engeren Sinne nimmt Jayanta ausdrücklich gegen Pravara Stellung: "Der Standpunkt Pravaras ist widerlegt worden, da wir die Existenz einer mit Sprache verbundenen Wahrnehmung nachgewiesen haben" (85,9-10). Tatsächlich läßt Jayanta insbesondere die Behauptung des Pravara, die vorstellende Erkenntnis im engeren Sinne sei keine Wahrnehmung, sondern eine sprachliche Erkenntnis, ausführlich durch den Mund des Ācārya

---

sen, indem ich zunächst die Kritik des Vyākhyātṛ am System des Ācārya und dann die Polemik gegen den Vyākhyātṛ vom Stand-

widerlegen (76,13-78,26). Im Folgenden sollen die wesentlichen Argumente kurz referiert werden.

Das erste Argument richtet sich gegen das Motiv, aufgrund dessen der Vyākhyātṛ die Wahrnehmbarkeit der vorstellenden Erkenntnis (im engeren Sinne) leugnet. Es ist die Behauptung, daß ihr Objekt der durch das Wort bestimmte Gegenstand sei. Der Ācārya zeigt nämlich, daß es kein Erkenntnismittel gibt, durch das man einen Gegenstand, der durch das Wort bestimmt ist, erfassen könnte. Denn wenn die Sprache auch das Bestimmte (viśeṣya d.h. den Gegenstand) zu Bewußtsein bringen könnte, so ist sie doch nicht in der Lage, dabei auch die Bestimmung (viśeṣaṇa), also sich selbst, bewußt zu machen (76,14-16), da ein und derselbe Wirkfaktor nicht in Hinblick auf ein und dieselbe Wirkung Objekt und Mittel zugleich sein kann (76,20-21). Der Gegner behauptet allerdings, dies sei möglich, und zwar gibt er als Beweis hierfür das Beispiel des Sonnenlichtes an (vgl.S.75,15). Doch auch das Sonnenlicht ist, wenn es Mittel ist, nicht Objekt, und wenn es Objekt ist, nicht Mittel; denn "wenn andere Objekte wie z.B. ein Topf erkannt werden, so ist das Sonnenlicht Mittel, und nicht Objekt, wird aber das (Sonnenlicht selbst) erkannt, so ist es nur Objekt, und nicht Mittel". Mittel ist in diesem Falle vielmehr nur das Auge (76,22-24; vgl. Kap.B). Genauso kann auch das Wort bei der Wirkung, die es als Mittel hervorbringt, nicht zugleich Objekt sein. Zwar muß es, wie das Merkmal bei der Schlußfolgerung, zunächst selbst erkannt werden. Zur Zeit der Erkenntnis seines Gegenstandes kann es jedoch nicht noch einmal erkannt werden, da es bei dieser Erkenntnis als Mittel wirksam ist. Zum Beispiel wird auch der Rauch zur Zeit der Erkenntnis des Feuers nicht noch einmal miterkannt. Hierbei ist es ganz gleich, ob man das Wort hört oder sich nur daran erinnert. Auch in dem letzteren Falle erinnert man sich zunächst an das Wort und erkennt dann den Wortgegenstand, ohne daß zur Zeit der Erkenntnis des Wortgegenstandes auch das Wort noch einmal zu Bewußtsein kommt (76,30).

---

punkt des Ācārya aus berichte.

238) Z.Zt.der Erkenntnis des Objektes kommt aber auch nach Ansicht der Naiyāyikas die Erkenntnis (selbst)nicht zu Bewußtsein.(79 14-15).

Die zweite Argumentation (77,3-30) geht davon aus, daß Erkenntnisse wie 'eine Kuh' Wahrnehmungen sein müssen, da sie sich in ihrem Vorhandensein und Nichtvorhandensein dem Vorhandensein und Nichtvorhandensein des Kontaktes von Sinnesorgan und Objekt anschließen.[239] Der Gegner wirft ein, dies sei nicht möglich, da der durch das Wort bestimmte Gegenstand durch keines der Sinnesorgane erfaßt werden könne. Dieser Einwand wird mit der Frage beantwortet, warum ihn denn das Auge nicht erfassen könne (77,8); denn es erfaßt ja nach der Ansicht des Vyākhyātṛ auch in anderen Fällen Gegenstände, die nach der traditionellen Lehre des Nyāya-Vaiśeṣika unsichtbar sind, z.B. nicht in der Nähe befindliches Wasser[240] oder Raum und Zeit, insofern sie als Bestimmung Objekt einer Wahrnehmung durch das Auge sind (77, 24-27). Der Ācārya fordert also den Vyākhyātṛ auf, sein

---

239) Genau das gleiche Argument, daß eine Erkenntnis dann als Wahrnehmung zu gelten habe, wenn sie sich in ihrem Vorhandensein und Nichtvorhandensein dem Vorhandensein und Nichtvorhandensein des Kontaktes von Sinnesorgan und Objekt anschließt, gebraucht der Vyākhyātṛ im Falle des sog. 'ubhayajaṃ jñānam' (vgl.ebenda).

240) Jayanta berichtet auf S.83 von drei Theorien über das Objekt der Sinnestäuschung (Beispiel: Fata Morgana,vgl.S.92 f. u.Anm.215), die innerhalb der 'Viparītakhyāti' aufgestellt worden seien: 1) "Einige sagen, Objekt der (Fata-Morgana-Sinnestäuschung)seien die Sonnenstrahlen, deren eigene Erscheinungsform verborgen geblieben sei, und die stattdessen die Erscheinungsform des Wassers angenommen hätten (nigūhitanijâkārāḥ salilâkāradhāriṇaḥ)." (83,8-9). 2)"Andere dagegen behaupten, Objekt seiWasser, das durch eine Erinnerung vergegenwärtigt werde, die durch die Wahrnehmung der Ähnlichkeiten des vor Augen liegenden (bloßen) Eigenschaftsträgers zustandegekommen sei (puro'vasthitadharmiṇaḥ sādṛśyadarśanôdbhūtasmṛty upasthāpitaṃ payaḥ) (83,14 ff.). Jayanta erläutert: "Was in einer Erkenntnis erscheint (? upaplavate = 'obenschwimmt'?); vgl.Umbeka:'yad yatra pratibhāsate,tat tatrâlambanam' (SVV [MUSS] S.22o,komm.Zeile lo ff.), das ist ihr Objekt (ālambana), nicht das, was in der Nähe befindlich ist.Aber es kann auch nicht etwas absolut Nichtseiendes,wie z.B.ein Himmelslotus,bewußt werden.Infolgedessen ist in jener (Sinnestäuschung) Wasser Objekt, das existiert, aber an einem anderen Ort oder (zu einer anderen Zeit),und das durch eine Erinnerung vergegenwärtigt wird, die durch einen Eindruck (saṃskāra) erzeugt wird, der durch den Anblick des ähnlichen Gegenstandes, nämlich der Sonnenstrahlen geweckt wurde" (83, 16 ff.). 3)"Einige schließlich meinen,daß Objekt und Erkenntnisinhalt (im Falle der Sinnestäuschung) verschieden

System auch im Falle der vorstellenden Erkenntnis im engeren Sinne konsequent durchzuführen. Während es sich jedoch in den übrigen Fällen nur um (nach der traditionellen Lehrmeinung) gänzlich unwahrnehmbare Gegenstände handelt, würde das Auge, wenn es das Wort erfassen könnte, in den spezifischen Bereich des Gehörs eingreifen. Dies würde aber das Nyāya-Dogma von der Fünfzahl der Sinnesorgane gefährden (77,17). Deshalb weigert sich der Vyākhyātṛ, das Wort für sichtbar zu erklären: "Solange ich lebe, werde ich es nicht wagen, zu behaupten, das Wort sei sichtbar!" (77,29).

Der Ācārya entgegnet: "Dann mußt du deine fixe Idee (durgraha), der mit dem Wort verbundene Gegenstand (vācakôpetavācya) (sei Objekt der vorstellenden Erkenntnis im engeren Sinne), aufgeben!" (77,30). Denn daß sie Wahrnehmung ist, ist aus ihrem Sich-Anschließen an die Wirksamkeit des Sinnesorganes erwiesen. Wenn die Theorie des Vyākhyātṛ diesem Umstand nicht Rechnung tragen kann, so ist sie eben falsch.

Ein weiteres Argument (78,15-18) lautet folgendermaßen: "Der böse Buddhist, der lehrt, daß die Worte keine (realen) Gegenstände bezeichnen (arthâsaṃsparśin), muß mit der Waffe der Wahrnehmung geschlagen werden. Wie aber willst du ihn vernichten? (Denn) wie können sich nach deiner Theorie die Wörter auf ein Objekt der Wahrnehmung beziehen; denn du hast ja diejenige (Wahrnehmung), auf deren Objekt sie sich beziehen könnten, zur sprachlichen Erkenntnis gemacht!" Als auf ein Objekt der Wahrnehmung bezogen, kommt die Sprache nämlich nur in der vorstellenden Wahrnehmung im engeren Sinne zu Bewußtsein.

Schließlich sei noch ein letztes Argument erwähnt, das der Ācārya allerdings nur andeutet: "In der falschen Hoffnung (durāśā), die Verschiedenheit einer Erkenntnis könne nur aus

---

seien, indem die Sonnenstrahlen Objekt seien, Wasser dagegen Erkenntnisinhalt" (anyad ālambanaṃ anyac ca pratibhātîti kecana - ālambanaṃ didhitayas toyaṃ ca pratibhāsate I 83,19-2o I).

Aus der obigen Stelle geht nun hervor, daß die zweite Theorie vom Vyākhyātṛ vertreten wurde; denn im einzelnen heißt es:"(Ācārya:) 'Wie kannst du dann sagen, daß, wenn Wasser erkannt wird, obwohl nur Sonnenstrahlen vorhanden sind, diese Erkenntnis sinnlich sei? Denn auch in diesem Falle kann das Auge nicht mit Wasser in Kontakt treten (da dieses nicht in der Nähe ist', vgl SB3 Z. 18).(Vyākhyātṛ:)

einer Verschiedenheit des Objektes resultieren, meinst du, der durch das Wort bestimmte Gegenstand sei das Objekt, durch das sich die vorstellende Erkenntnis (im engeren Sinne) vor der vorstellungsfreien Erkenntnis auszeichne. Aber indem du diesem Wege folgst, merkst du nicht die große (? - param) Überlagerung durch die Sprache (,die sich dabei ergibt)?" (78,19-21). D.h.: Da die Sprache als Bestimmung (viśeṣaṇa) ein objektiver Bestandteil des Dinges würde, ist der Vyākhyātṛ auf dem besten Wege, das Śabdâdvaita Bhartṛharis zu übernehmen.

4. Hypothese

Hiermit wäre die Darstellung des Problems der vorstellenden Wahrnehmung, soweit Jayanta hierzu Material liefert, abgeschlossen. Es sind jedoch vor allem zwei Fragen noch unbeantwortet geblieben: 1. Setzt die vorstellende Wahrnehmung nach der Lehre des Ācārya bzw. des Vyākhyātṛ eine Erkenntnis der entsprechenden Bestimmung (viśeṣaṇa-jñāna) voraus oder nicht? 2. Sind nach der Meinung des Ācārya Zeit usw. wahrnehmbar?

Wenn sich auch bei Jayanta selbst Hinweise für die Beantwortung dieser Fragen finden lassen, so erlauben die betreffenden Stellen doch verschiedene Deutungen. Das gleiche gilt für die Beiträge, die Vyomaśiva in seinem Kommentar zu Praśastapāda's Ausführungen über die Zeit macht (vgl. Vyom.S.342, 21 ff. [241]).

'Aber in diesem Falle kann doch das Wasser erkannt werden, indem es durch eine Erinnerung vergegenwärtigt wird (smṛtyārūḍham)'" (77,11-13). Die Frage, welche der drei Irrtumstheorien der Ācārya vertreten hat, läßt sich leider nicht beantworten, obwohl die dritte Theorie, welche Objekt und Erkenntnisinhalt als selbständig betrachtet, sehr gut in sein System passen würde.

241) Vyomaśiva kommentiert zunächst (Vyom.S.342,21-344,13) den Text Praśastapādas: 'kālaḥ parāparavyatikara-yaugapad-yāyaugapadya-cira-kṣipra-pratyaya-liṅgaḥ (Emendationen nach Vyomaśiva)... teṣāṃ viṣayeṣu pūrvapratyayavilakṣaṇānāṃ utpattāv anyanimittābhāvād yad atra nimittaṃ sa kālaḥ'. ("Die Zeit ist aus den Vorstellungen der Vertauschung von 'nah' und 'fern' (indem das räumlich Nähere zeitlich ferner und das räumlich Fernere zeitlich näher sein kann, vgl. Vyom.),von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit, sowie von 'langsam' und 'schnell' zu erschließen. Da für die Entstehung dieser

Wir müssen uns daher mit einer im wesentlichen hypothetischen Erweiterung der Lehren des Ācārya und des Vyākhyātṛ begnügen.

Ācārya

Wie oben (S.100) bereits gesagt wurde, nimmt der Ācārya nach Jayantas Darstellung bei der vorstellenden Wahrnehmung im engeren Sinne an, daß eine Erinnerung an die sprachliche Bezeichnung als zusätzliches Moment in den Kausalkomplex eintritt und den Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand bei der Wahrnehmung unterstützt. Auf diese Weise bringt die Wahrnehmung den Gegenstand als verbunden mit dieser sprachlichen Bezeichnung zu Bewußtsein. Dies bedeutet aber - falls Jayantas Darstellung zuverlässig ist -, daß der Ācārya im Falle der vorstellenden Wahrnehmung im engeren Sinne eineErkenntnis der in ihr enthaltenen Bestimmung, eben der sprachlichen Bezeichnung, vorausgesetzt hat; denn auch die Erinnerung hat als Erkenntnis (im weitesten Sinne) zu gelten.

Bei der Besprechung der vorstellenden Wahrnehmung eines Stockträgers oder eines Weißgekleideten läßt Jayanta den Ācārya sagen: 'daṇḍîti śuklavāsā iti viśeṣaṇajñānâbhyupāyâtiśayavaśāt sātiśaya-pratyaya-janane ...' (79,32 ff.). Ich habe es bei der Darstellung der Lehre des Ācārya absichtlich vermieden, diese Stelle vollständig wiederzugeben, da der Ausdruck 'viśeṣaṇa-jñānâbhyupāyâtiśaya-' in doppelter Weise interpretiert werden kann. Ich kann das Kompositum nämlich entweder als 'viśeṣaṇa-jñānam eva abhyupāyâtiśayaḥ ...' auflösen,[242]oder als 'viśeṣaṇa-

---

sich von den vorhergehenden Erkenntnissen der Objekte unterscheidenden (Erkenntnisse) kein anderer Grund gegeben ist, ist als ihr Grund die Zeit zu postulieren"(Praś.Bh.S.332,5ff).
Im Anschluß hieran bringt Vyomaśiva, nach einigen interessanten, aber leider allzu knappen Hinweisen auf Lehren von Vertretern der Erschließbarkeit der Zeit (344,13-23), einen Exkurs, in welchem Vertreter der Lehre von der Wahrnehmbarkeit der Zeit zu Wort kommen (344,24-349,5).Die Diskussion dreht sich vor allem um die Frage, ob bei den vorstellenden Erkenntnissen Bestimmung und Bestimmtes Objekt einer Erkenntnis oder verschiedener Erkenntnisse seien (viśeṣaṇa-viśeṣyayor ekajñānâlambanatvam [1.Quelle, S.344,24 oder 27 - 346, 29] bzw.viśeṣaṇaviśeṣyayor bhinna-jñānâlambanatvam [2.Quel-

jñānāya (avakalpamānaḥ) abhyupāyâtiśayaḥ'. Nähme ich die erste Deutung an, so würde die Stelle lauten: "Wenn aufgrund eines zusätzlichen Momentes im Erkenntnismittel, bestehend in einer Erkenntnis der Bestimmung (also des Stockes bzw.des weißen Gewandes), eine einen (gegenüber der vorstellungsfreien Erkenntnis) besonderen Charakter tragende Erkenntnis in der Form 'ein Stockträger' oder 'ein Weißgekleideter' erzeugt wird ...". Dies würde implizieren, daß in den hier besprochenen Fällen eine Erkenntnis der Bestimmung vorhergehen muß, mit anderen Worten, daß derartige Bestimmungen eine Erkenntnis des durch sie gefärbten Bestimmten nur dann erzeugen, wenn sie (vorher) selbst erkannt werden. Daraus ergibt sich, daß auch die Bestimmung Objekt einer Erkenntnis sein muß, aber nicht der vorstellenden Wahrnehmung selbst - denn sie soll ihr ja vorhergehen -, sondern einer von ihr verschiedenen. Bestimmung und Bestimmtes sind also Objekt verschiedener Erkenntnisse (viśeṣaṇa-viśeṣyayor bhinna-jñānâlambanatvam). Das ist aber der Standpunkt der zweiten Quelle Vyomaśivas (vgl. Anm.241), die somit, wenn unsere Hypothese richtig ist, den Standpunkt der Ācārya-Schule vertritt und zur Ergänzung von deren Lehren herangezogen werden darf.[243)]

Es erhebt sich nun die Frage, ob dieses Prinzip, daß eine Erkenntnis der entsprechenden Bestimmung vorhergehen muß, auch auf Vorstellungen, in denen ein Gegenstand als räumlich oder zeitlich

---

le, S.346, 30-349, 5 II.

242)In diesem Sinne wäre vielleicht das merkwürdige '-abhyupāya-' in '-ākhyôpāya-' zu ändern.

243)Überdies taucht innerhalb der zweiten Quelle auch der Grundsatz des Ācārya auf, daß die Verschiedenheit von Erkenntnissen auch auf der Verschiedenheit der Erkenntnismittel beruhen kann: 'nâpi prameyaviśeṣād eva pratyayaviśeṣaḥ, sahakārivailakṣaṇyenâpi bhāvāt' (Vyom.348,22 ff.).
Außerdem ist zu vergleichen: Vyom.346,25-27 (Einwand der Quelle 2 gegen die Quelle 1): "Da die Erkenntnis 'Stockträger' mit der Erkenntnis 'Mensch' gleichgeordnet werden kann, und da in Formulierungen wie 'hole den Stockträger her!' nur der Mann mit der Handlung (od.dem Verbum) verbunden ist, ist er allein Objekt der Erkenntnis des Bestimmten"(puruṣapratyayasāmānādhikaraṇyād 'daṇḍinam ānaya' ity-ādiprayogeṣu (ca) puruṣasyaîva kriyāsambandhāt (statt 'puruṣasyaîkakriyāsambandhāt') tad-ālambanam eva viśeṣyajñānam), und NM 80,2 ff.,wo

bestimmt erkannt wird, übertragen werden kann. Auf diese Frage, die sich zugleich mit der Frage nach der Wahrnehmbarkeit oder Erschließbarkeit von Raum und Zeit verbindet, geben nun die Texte keine eindeutige Antwort. Einerseits wird die Lehre vertreten, daß die Zeit eine vorstellende Erkenntnis durch ihr bloßes Dasein erzeugen kann, ohne vorher selbst erkannt werden zu müssen, andererseits wird aber an der traditionellen Lehre,daß die Zeit nur erschließbar sei, festgehalten.[244)]

---

der Ācārya sagt: "Und die Erkenntnis 'ein Stockträger' ist nur auf den Mann gerichtet (puruṣapravaṇaiva); denn in Vorstellung wie 'was ist ein Stockträger? - ein Mensch,' oder 'was für ein Mensch? ein Stockträger', kommt der bloße, von der (mit dem Stock) geschlossenen Verbindung freie Mensch als gleichgeordnet (mit dem Stockträger) zu Bewußtsein. Ebenso steht (in Formulierungen wie) 'speise den Stockträger' (oder) 'gib dem Stockträger' nicht der Stock, sondern nur der Mensch mit dem zu Tuenden (kārya) in Beziehung".

Schließlich gibt die zweite Quelle noch eine Definition des Bestimmten (viśeṣya), die im System des Ācārya sinnvoll, im System der Vyākhyātṛ dagegen wertlos erscheint: "Bestimmtes ist das, was Objekt der Erkenntnis des Bestimmten ist" (viśeṣyam tu viśeṣyajñānaviṣayatvena) (347,24). Denn das Bestimmte, insofern es von der Bestimmung abstrahiert wird, ist der bloße Gegenstand. Dieser ist aber auch Objekt der vorstellungsfreien Erkenntnis. Nun haben ja im System des Ācārya tatsächlich vorstellungsfreie und vorstellende Erkenntnis dasselbe Objekt. Der Unterschied im Inhalt beider liegt lediglich darin, daß die vorstellende Erkenntnis von einer Bestimmung, auch ohne daß diese selbst deren Objekt wäre, gefärbt, d.h. in ihrem Inhalt vermehrt wird, indem diese im Kausalkomplex mitwirkt. Der Vyākhyātṛ dagegen muß einen Unterschied im Objekt von vorstellungsfreier und vorstellender Erkenntnis setzen und könnte somit die obige Definition nicht aussprechen, ohne daß sie für ihn zu weit wäre.

244) Siehe NM(KSS).S.125,8 ff. Es scheint mir auf der Hand zu liegen, daß dieser Text dieselben Grundsätze vertritt, die oben dem Ācārya zugeschrieben wurden. Ich halte es daher für wahrscheinlich, daß Jayanta hier den Ācārya oder zumindestens seine Schule zu Wort kommen läßt.

Auch von der Schwere läßt Jayanta den Ācārya ausdrücklich aussagen, daß sie nicht wahrgenommen werde: "Genauso haben Erkenntnisse wie 'ein schwerer Stein', die durch besondere Erkenntnisursachen, z.B. die aus Fallen usw. zu erschließende Schwere, erzeugt werden, nur das Bestimmte (viśeṣya) zum Objekt, während die Bestimmung (viśeṣaṇa) (scil.die Schwere) nicht wahrgenommen wird" (80, 18-20). Es wäre einerseits möglich, daß der Anfang des Satzes (patanādy anumeyagurutvādi-) nur betonen soll, daß die Schwere grundsätzlich bloß erschließbar ist. Andererseits könnte damit aber auch angedeutet werden, daß die Schwere nicht durch ihre bloße Existenz die vorstellende Wahrnehmung miterzeugt, sondern nur durch den Umstand, daß vorher eine sie zum Objekt habende Erkenntnis, die natürlich eine Schlußfolgerung sein müßte, eintritt.

Über die Inhärenz fehlen genauere Aussagen. Man könnte jedoch in Analogie zu Raum u.Zeit und Schwere annehmen, daß die von Jayanta benutzte Quelle der Ācārya-Schule an dem traditionellen Grundsatz, daß sie nur erschließbar sei, festhielt.

Bei Vyomaśiva dagegen behaupten beide Quellen, insbesondere also auch die nach den Voraussetzungen unserer Hypothese der Schule des Ācārya zugeordnete zweite Quelle, daß die Zeit, (weil sie in den betreffenden Vorstellungen als Bestimmung [viśeṣaṇa] aufleuchtet,) wahrgenommen werden müsse.[245] Der Vertreter der

---

245) Vgl. Vyom.S.344,24 ff.: "Andere dagegen sagen,daß die Zeit (in den Erkenntnissen, die etwas als schnell usw. erfassen) als Bestimmung (aufleuchte) und deshalb nicht wirksam werden könne, ohne erkannt zu werden und daß, da sich ein Wirksamwerden der Erkenntnismittel - Schlußfolgerung usw. - nicht feststellen lasse, ohne (das Wirksamwerden eines Erkenntnismittels aber (ein Erkanntwerden der Zeit) unmöglich sei, infolgedessen die Zeit wahrnehmbar sein müsse". (1.Quelle oder beide Quellen). - - 349,1 ff: "Infolgedessen ist es richtig, daß, da die Bestimmung dieErkenntnis des Bestimmten (viśeṣyajñāna) nur erzeugen kann, wenn sie selbst erkannt worden ist, ein Wirksamwerden eines (Schlußfolgerungs-) Merkmals usw. aber nicht festgestellt werden kann, die Zeit wahrnehmbar ist. Genauso sind auch (bei der Annahme), daß (Bestimmung und Bestimmtes) Objekt ein und derselben Erkenntnis seien, die Erkenntnisse, (die etwas als) gleichzeitig usw. (erfassen), nicht Merkmal (für die Erschließung der

Ācārya-Schule lehrt also, daß der vorstellenden Erkenntnis, die (eine Wirkung) als zeitlich bestimmt erfaßt, eine Wahrnehmung der Zeit vorausgehen und die Zeit somit wahrnehmbar sein muß. Diese Lehre stimmt mit seinem Grundsatz überein, daß Bestimmung und Bestimmtes Objekt verschiedener Erkenntnisse sind.

Wie erklärt sich dieser Widerspruch zwischen Jayantas und Vyomaśivas Darstellung? Mir scheint folgende Lösung nahezuliegen: Aus Jayantas Darstellung der Erkenntnis des Satzinhaltes (vākyārtha) (359, 21 ff.) ergibt sich, daß in der Tradition des Ācārya der Naiyāyika Śaṅkarasvāmin steht. Dieser hat zwar die Lehren des Ācārya gegen die Angriffe des Vyākhyātṛ verteidigt, scheute sich dabei jedoch nicht, die Lehren des Ācārya hier u.dort unter dem Einfluß der heterodoxen Errungenschaften des Vyākhyātṛ zu modifizieren. Dies scheint mir der Schlüssel zur Auflösung des vorliegenden Problems zu sein. Die Darstellung Jayantas scheint aus den Werken des Ācārya selbst zu schöpfen, da sie in ihrer Traditionsgebundenheit dessen Einstellung (vgl. Einleitung) sehr wohl entspricht. Die Lehre, daß Zeit usw. durch ihre bloße Existenz die entsprechenden vorstellenden Erkenntnisse miterzeugen, gibt allerdings kein spezifizierendes Moment an die Hand, durch das man sich erklären könnte, warum man z.B. einmal die bloße und ein anderes Mal die zeitlich bestimmte Wirkung erkennt, da ja die Existenz der Zeit in beiden Fällen in gleicher Weise gegeben ist. Deshalb wurde die Lehre des Ācārya von der späteren Schule (vielleicht von Śaṅkarasvāmin) unter dem Einfluß der Theorien des Vyākhyātṛ dahin modifiziert, daß man als spezifizierendes Moment eine Wahrnehmung der Zeit annahm. Damit wurde der Grundsatz, die Zeit sei bloß erschließbar, aufgegeben.[246)]

Zeit, da diese als Bestimmung Objekt (jener Erkenntnisse) ist, jene aber, da sie sich an (die Wirksamkeit des) Sinnesorganes anschließen, Wahrnehmungsergebnisse sind". (2.Quelle und Hinweis auf 1.Quelle).

In diesem Zusammenhang möchte ich noch kurz auf das Problem zurückkommen, ob die Theorie des durch die Bestimmung gefärbten Gegenstandes (viśeṣaṇânuraktârtha) schon vom Ācārya auf den Erkenntnisinhalt angewandt wurde, oder ob sie vom Vyākhyātṛ zur Charakterisierung des Objektes der vorstellenden Erkenntnisse aufgestellt worden ist und erst später, möglicherweise von Śaṅkara - svāmin, in die Ācārya-Schule übernommen wurde. Zu beachten ist jedenfalls, daß sie in Jayantas Darstellung der Erkenntnis des Satzinhaltes noch fehlt, beim Vyākhyātṛ und bei Śaṅkarasvāmin dagegen auftritt (vgl.S.360,31 ff.und 261,25 ff. sowie besonders 362, 28 ff.).[247]

---

246) In diesem Zusammenhang mag auch der Text Vyomaśivas (344,21-23 erwähnt werden, wo es heißt: "(Wenn ich eine Handlung als schnell vollzogen erkenne), so ist die Handlung (bereits) von Natur aus bestimmt (d.h. individuell), (und) die durch diese (bereits bestimmte = individuelle Handlung) unterstütze Zeit erzeugt die Erkenntnis der gleichzeitig usw. vollzogenen Handlung). Aber die Zeit ist (in diesen Erkenntnissen) nicht Bestimmung, sondern zu der Entstehung einer besonderen Wirkung bedarf es lediglich einer besonderen Ursache" (svarūpeṇa iva kriyāyā viśiṣṭatvam; tatsahakārī kālo yugapadādipratyayasampādaka iti. nâ câtra viśeṣaṇaṃ kālaḥ. kiṃ tarhi? viśiṣṭakāryôtpattau viśiṣṭena nimittena bhavitavyaṃ). Der Text fußt offenbar ebenfalls auf den Grundanschauungen des Ācārya, und scheint einen ähnlichen Standpunkt zu vertreten wie die Ācārya-Quelle Jayantas: Die Zeit bewirkt eine besondere Erkenntnis des Objektes, ohne selbst wahrgenommen zu werden.

247) Vyākhyātṛ : 'varṇânugama-rūpeṇa tāvat prathamapadajñānam utpadyate, tataḥ saṅketa-smaraṇaṃ, tena vinaśyadavasthena (ca) padajñānena svāvacchedena (statt des sinnlosen 'svaviṣayâvacchedena') padārthajñānam ādhīyate, yatra vācakâvacchinnam vācya-svarūpam avabhāsate' (360,31 ff.).
Śaṅkarasvāmin: 'prathamaṃ padajñānam; tataḥ saṅketasmaraṇaṃ; tataḥ padârthajñānam, padârthajñānât padajñānasya vinaśyatta; vinaśyadavasthapadajñānam apekṣamāṇaṃ śrotram prathamapadâvacchedena dvitīyapade jñānam ādadhāti' (361,24 ff.).
'prathamapadôparāgapūrvakadvitīyapadajñāna-' (362,7).
'saty api purvapadânurāge' (362,30).

Hieraus und aus dem Gebrauch der Termini im Pratyakṣa-Abschnitt ist leicht zu ersehen, daß Jayanta mit den Termini ziemlich willkürlich umgeht (vgl. vor allem Anm.235).
Vyomaśiva dagegen verwendet häufig den Terminus 'anurāga' (vgl.die für beide Quellen geltende Definition der Bestimmung [viśeṣaṇa] als 'svânuraktapratyayajanaka Vyom.S. 344, 30 ff. und S. 347, 23 ff.]).

Aus dieser Perspektive wäre auch der Vorwurf, den ein Gegner gegen Śaṅkarasvāmin ausspricht, daß nämlich die Anurāga-Theorie in das System des Ācārya gar nicht recht hineinpassen würde,[248] sowie das merkwürdige Zurücktreten des Anurāga-Begriffes in Jayantas Darstellung der Wahrnehmungslehre des Ācārya erklärlich.[249] Eine sichere Aussage läßt sich jedoch nicht machen. Festzuhalten ist übrigens, daß Kumārila die Lehre vom Anurāga kennt.[250]

Vyākhyātṛ

Die Frage, ob der Vyākhyātṛ eine vorausgehende Erkenntnis der Bestimmung (viśeṣaṇajñāna) angenommen hat, läßt sich ebenfalls nicht mit Sicherheit beantworten. Seine Theorie über den Satzinhalt[251] läßt eine bejahende Antwort auf diese Frage nicht

---

248) 362,28: "Überdies: (Für dich [Śaṅkarasvāmin] sind nicht, wie für die Anhänger der Lehre Pravaras, in den Erkenntnissen, die eine bestimmte Verknüpfung enthalten (? sambandhaviśeṣabuddhiṣu), zwei Dinge - Bestimmung und Bestimmtes - Objekt, sondern nur das Bestimmte, indem ihr die Verschiedenheit der Erkenntnis auf eine Verschiedenheit des Erkenntnismittels zurückführt. Infolgedessen ergibt sich aber, da die Färbung durch das vorhergehende Wort, auch wenn sie tatsächlich vorliegt, nicht erkannt werden kann, daß bloß das zweite Wort erkannt wird, und somit die Färbung überflüssig ist". Zur Interpretation dieser Stelle vgl. auch die Polemik des Vyākhyātṛ gegen den Ācārya (S.36 ff.).

249) Man müßte dann die nicht unwahrscheinliche Hypothese aufstellen, daß Jayanta bei seiner Darstellung der Wahrnehmungslehre, da, wo er im Sinne des Ācārya spricht, gelegentlich auch Gedanken Śaṅkarasvāmins verwendet hätte (vgl.insbesondere die Polemik gegen den Vyākhyātṛ sowie gegen die Buddhisten).

250) Vgl. den wahrscheinlich aus der verschollenen Bṛhat-ṭīkā stammenden Halbvers 'svabuddhyā rajyate yena viśeṣyaṃ, tad viśeṣaṇam', zitiert in Tattvapradīpikā (Kāśī, 1956) S.418,5 unter ausdrücklicher Zuschreibung an Kumārila (bhaṭṭapādīyam).

251) Indem seiner Ansicht nach zunächst das erste Wort erkannt wird, darauf eine Erinnerung an die Sprachkonvention auftritt und dann diese beiden Erkenntnisse eine Erkenntnis des durch das Wort bestimmten Wortgegenstandes erzeugen (vgl.Anm. 247). Es muß jedoch unbedingt beachtet werden, daß es sich hier nicht um eine Wahrnehmung, sondern um eine sprachliche Erkenntnis handelt,bei der die Verhältnisse anders liegen,da die Erkenntnis des Wortgegenstandes eine Erkenntnis des Wor-

ausgeschlossen erscheinen. Abgesehen von einer Stelle, an der jedoch möglicherweise - sei es absichtlich oder unabsichtlich - ein Mißverständnis vorliegt, erweckt Vyomaśivas Darstellung [252] den gegenteiligen Eindruck. Jedenfalls glaube ich, annehmen zu können, daß für ihn Bestimmung und Bestimmtes beidesObjekt der vorstellenden Erkenntnis sind. Dies würde zwanglos mit dem Ansatz der ersten Quelle Vyomaśivas,[253] daß Bestimmung und Bestimmtes Objekt ein und derselben Erkenntnis seien (viśeṣaṇaviśeṣyayor ekajñānâlambanatvam), zusammenstimmen, ganz gleich, ob eine vorhergehende Erkenntnis der Bestimmung vorauszusetzen ist oder nicht. Bei dieser Theorie des Vyākhyātṛ ergeben sich jedoch Schwierigkeiten, wenn ich einen Gegenstand als bestimmt durch eine Eigenschaft, die nicht durch dasselbe Sinnesorgan wahrgenommen werden kann, wie er selbst, erkenne, z.B. eine Substanz als wohlriechend. In solchen Fällen hilft sich der Vākhyātṛ durch die Annahme der sog. verknüpfenden Erkenntnisse (anusandhānajñāna vgl. Vyom.S.346,17 ff.).[254] Von den Voraussetzungen der Ācārya-Schule aus dagegen lassen sich diese Erkenntnisse zwanglos in der gleichen Weise wie die übrigen vorstellenden Wahrnehmungen erklären (vgl. Vyom.348,7 -8)[255]: Zunächst müßte eine Wahrnehmung des Wohlgeruchs (als

---

tes notwendig voraussetzt, während ich den durch eine Bestimmung gefärbten Gegenstand auch sogleich in seiner gesamten Komplexheit erkennen könnte.

252) Ich möchte angesichts der Beziehung der 2.Quelle auf die Schule des Ācārya die 1.Quelle auf die Schule des Vyākhyātṛ beziehen.

253) Siehe Anm. 252

254) Vgl. Kap.B.

255) 'yac cêdam 'surabhi dravyam ityādy anusandhānajñānam' ity uktaṃ, tad asat; anyatrâpy evaṃprasaṅgāt. na câtra vibhinnajñānâlambanatve kiñcid bādhakam astîti tad evâ-bhyupeyam'. ("Wenn aber gesagt wurde: '[Erkenntnisse] wie 'eine wohlriechende Substanz' sind verknüpfende Erkenntnisse, so ist das falsch, da man dies dann auch in anderen Fällen annehmen müßte. Und wenn man annimmt, daß [Bestimmung und Bestimmtes] Objekte verschiedener Erkenntnisse sind, so ergibt sich in diesen Fällen keinerlei aufhebendes Moment. Infolgedessen ist dieser Standpunkt anzunehmen").

der Bestimmung) durch den Geruchssinn vermittelt werden. Diese Wahrnehmung würde dann zusammen mit dem Sinnesorgan die vorstellende Wahrnehmung erzeugen, deren Objekt zwar nur das Bestimmte (die Substanz) wäre, deren Inhalt aber aufgrund des besonderen Momentes im Erkenntnismittel die durch den Wohlgeruch bestimmte Substanz ausmachen würde.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal auf die Vorstellung im engeren Sinne zurückkommen. Es ist, wie bereits angedeutet wurde, fraglich, ob die Behauptung Jayantas, der Vyākhyātṛ habe die vorstellende Erkenntnis im engeren Sinne als sprachliche Erkenntnis gewertet, stimmt. Denn wenn auch der durch das Wort bestimmte Gegenstand vom Ansatz des Vyākhyātṛ her nicht in der normalen Weise wahrgenommen werden kann, so läge es doch viel näher, auch in diesem Falle wie bei der wohlriechenden Substanz eine verknüpfende Erkenntnis (anusandhānajñāna) zu postulieren. Man könnte zunächst den Gegenstand, z.B. die Kuh, vermittels des Auges wahrnehmen, sich dann vermittels des inneren Sinnes an die sprachliche Bezeichnung erinnern und schließlich die beiden Data vermittels des inneren Sinnes verknüpfen. Schließlich weist Jayanta selbst auf eine Erklärung in diesem Sinne hin. (Siehe S.75, 12 ff.).

Wiedererkennen

Ähnlich glaube ich auch die beiden in der Nyāyamañjarī auftretenden Definitionen des Wiedererkennens einordnen zu können. Die erste dieser Definitionen lautet: "Wiedererkennen ist eine Erkenntnis, die die Identität (sāmānādhikaraṇya)[256] von etwas, das man wahrnimmt, mit etwas, an das man sich erinnert, zum Inhalt hat und durch das von einem Erinnerungseindruck unterstützte Sinnesorgan erzeugt wird (pratyabhijñānāma smaryamāṇânubhūyamāṇa-sāmānādhikaraṇyagrāhiṇī saṃskārasacivêndriyajanyā pratītiḥ,

256) Der Ausdruck 'sāmānādhikaraṇya' bezeichnet eigentlich die grammatische Koordination, spielt also ganz deutlich auf den Erkenntnisinhalt (als gedachten Satz) an.

205. 30-31). Anders ausgedrückt: "Das diese Erkenntnis erzeugende Mittel ist das durch einen Erinnerungseindruck unterstütze Sinnesorgan;" (II, 31, 15), "ihr Inhalt der durch die vergangene und die gegenwärtige Zeit bestimmte Gegenstand" (II,31, 22: atītakālaviśiṣṭo vartamānakālâvachinnas cârtha etasyām avabhāsate). Auch wenn diese Theorie des Wiedererkennens nicht schon im Zusammenhang mit der Lehre desĀcārya angedeutet worden wäre (vgl.125,13-14), könnte man sie bereits aufgrund ihrer Anlage dem Ācārya bzw. seiner Schule zuschreiben. Denn hier wird genau wie bei den übrigen vorstellenden Erkenntnissen[257)] der Umstand, daß die Erkenntnis nicht nur den bloßen Gegenstand zum Inhalt hat, auf ein zusätzliches Moment im Erkenntnismittel, nämlich den Erinnerungseindruck, zurückgeführt.[258)]

Die zweite Definition des Wiedererkennens bezeichnet dieses als eine Funktion des psychischen Organes (vgl. Kap.B):"Da das Wiedererkennen einen Gegenstand erfaßt, insofern er durch eine frühere Erkenntnis, an die man sich erinnert, bestimmt ist, der so bestimmte Gegenstand aber nicht durch die äußeren Sinne erfaßt werden kann, erfolgt auch im Falle eines Pfostens das Wiedererkennen durch das psychische Organ. "(205,32-33: smaryamāṇapūrvajñānaviśeṣitârthagrāhitvāt pratyabhijñāyās, tadviśeṣaṇasya cârthasya bāhyêndriyagrāhyatvânupapatteḥ, stambhādav api mānasī pratyabhijñā). An einer anderen Stelle (II, 33, 13 ff.) läßt Jayanta seine Quelle auf die Parallelität von Wiedererkennen und verknüpfenden Wahrnehmungen hinweisen: "Wie die Erkenntnis einer wohlriechenden Jasminblume durch das psychische Organ zustandekommt, da die Jasminblume, obwohl sie an sich Objekt des Auges ist, als durch den Geruch bestimmt nicht vermittels eines äuße-

---

257)Zum Wiedererkennen als Vorstellung vgl.z.B. Umbeka in SVV. S.176, KZ.1: 'śabdapratyabhijñārūpasya savikalpakasya'

258)Die weiteren Ausführungen Jayantas zu dieser Theorie vom Wiedererkennen (II,32, 5 ff.) passen allerdings nicht recht in das System des Ācārya. Möglicherweise hat Jayanta hier erheblich spätere Quellen mitbenutzt. So baut z.B.Vācaspati eine ähnliche Lehre vom Wiedererkennen in seine Behandlung der vorstellenden Wahrnehmung ein (vgl. NVTT 138,9 ff.).

ren Sinnes erfaßt werden kann, da dieser nicht Objekt des (Auges, sie selbst aber nicht Objekt des Geruchssinnes) ist, genauso ist auch bei dem durch eine frühere Erkenntnis bestimmten Pfosten (als dem Objekt des Wiedererkennens) die Bestimmung, da sie einer vergangenen Zeit angehört, (nicht Objekt der äußeren Sinne, so daß auch der durch sie bestimmte Pfosten nicht durch die äußeren Sinne wahrgenommen werden kann und) das Wiedererkennen (nur) durch das psychische Organ erfolgen kann". Unter der Voraussetzung, daß unsere Hypothese richtig ist, kann kaum bezweifelt werden, daß diese Lehre sich zwanglos in das System des Vyākhyātṛ einfügt. Nach der Theorie des Vyākhyātṛ kann der Erkenntnisinhalt grundsätzlich nur vom Objekt abgeleitet, die frühere Erkenntnis aber nicht durch den äußeren Sinn, welcher den Gegenstand wahrnimmt, erfaßt werden. Denn sie kann nur in einer Erinnerung, deren Mittel das psychische Organ ist, vergegenwärtigt werden. Deshalb muß er sie nach Art der Erkenntnis der wohlriechenden Blume erklären, indem zunächst eine Wahrnehmung des Pfostens, darauf eine Erinnerung an eine frühere Erkenntnis eben dieses Gegenstandes und schließlich eine Zusammenfassung der beiden Data durch das psychische Organ anzusetzen wäre.

Bedenken gegen die Hypothese

Hiermit sind aber die Möglichkeiten, die Lehren des Ācārya und des Vyākhyātṛ zu vervollständigen, erschöpft. Ich möchte jedoch nochmals auf den hypothetischen Charakter dieser Ausführungen hinweisen und betonen, daß man viele der angeführten Stellen auch anders interpretieren kann. So läßt sich, wie gesagt, der Ausdruck 'viśeṣaṇajñānâbhyupāyâtiśaya-' auch als 'ein zusätzliches Moment im Erkenntnismittel, das eine Erkenntnis von Bestimmungen herbeiführt' verstehen und würde dann gar nichts besagen.[259] Nimmt man außerdem an, daß bei der vorstellenden Wahrnehmung im engeren Sinne statt einer Erinnerung an die sprachliche Bezeich-

---

259) Es würde sich jedoch die Frage erheben, worin jenes zusätzliche Moment bestehen soll, wenn es nicht in einer Erkenntnis der Bestimmung bestehen sollte.

nung eine Erinnerung an die Sprachkonvention (d.h. an die Verknüpfung eines bestimmten Gegenstandes mit einer bestimmten sprachlichen Bezeichnung, vgl. Anm. 13) oder das Wachwerden eines Erinnerungseindruckes anzusetzen ist, so daß es sich auch in diesem Falle nicht um eine vorhergehende Erkenntnis der Bestimmung handeln würde, so wäre es nicht ausgeschlossen, daß der Ācārya eine solche vorhergehende Erkenntnis der Bestimmung überhaupt abgelehnt hätte. In diesem Falle könnte die zweite Quelle Vyomaśivas, die behauptet, daß Bestimmung und Bestimmtes Objekt verschiedener Erkenntnisse seien (viśeṣaṇaviśeṣyayor bhinnajñānâlambanatvam), nicht auf den Ācārya oder seine Schule bezogen werden. Stattdessen würde die erste Quelle den Standpunkt des Ācārya vertreten, wobei allerdings 'ālambana' nicht als 'Objekt', sondern als 'Erkenntnisinhalt' gefaßt werden müßte, was ja angesichts der unklaren Bestimmung dieses Terminus innerhalb des Nyāya nicht ausgeschlossen wäre.[260] Die erste Quelle Vyomaśivas würde also im Sinne des Ācārya aussagen, daß Bestimmung und Bestimmtes Inhalt ein und derselben Erkenntnis seien (viśeṣaṇaviśeṣyayor ekajñānâlambanatvam). Weit größere Schwierigkeiten würde die Beziehung der 2. Quelle Vyomaśivas auf den Vyākhyātṛ machen. Er könnte höchstens mit der Behauptung, Bestimmung und Bestimmtes seien Inhalt (oder hier 'Objekt'?) verschiedener Erkenntnisse, im Auge haben, daß eine Erkenntnis der Bestimmung für sich allein vorausgehen müßte.[261]

---

260) Vgl. z.B. 83,16: 'yatra kila jñāne yadrūpam upaplavate, tat tasyâlambanam ucyate, und dazu 83,21: kartṛkaraṇavyatiriktaṃ jñāna-janakam ālambanam ucyate'. -- Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß Vyom.S.347,2 'ālambana' ausdrücklich als 'karma' = Objekt ansetzt (obwohl man auch diese Stelle, als von der 2. Quelle über die 1. Quelle ausgesagt, nicht überschätzen darf.)

261) Mir kommt jedoch nach den in Anmerkung 243 vorgebrachten Argumenten die meiner Darstellung entgegengesetzte Beziehung der Quellen nicht sehr wahrscheinlich vor.

Einordnung in die historische Entwicklung

Zum Abschluß sei noch eine Einordnung der von Jayanta bei der Darstellung der vorstellenden Wahrnehmung benutzten Quellen in die historische Entwicklung versucht. Śaṅkarasvāmin, der letzte der von Jayanta benutzten Autoren, gehört, wie wissenschaftlich bewiesen worden ist, in die Zeit zwischen Dharmakīrti (c. 600-660) und Śāntarakṣita (c. 725-788),[262] dürfte also etwa zwischen 650 und 750 gelebt haben. Der Vyākhyātṛ dürfte spätestens im ersten Drittel des siebenten Jahrhunderts gelebt haben, da für ihn charakteristische Anschauungen bereits in Uddyotakaras Nyāyavārttikam (um 650)[263] auftauchen, z.B. die Wahrnehmbarkeit der Inhärenz (vgl. Kap.B, Anm.136). Andererseits lassen sich Anhaltspunkte dafür finden, daß Ācārya nach Dignāga (480-540)[262] gelebt haben dürfte; denn seine Theorie, daß eine Verschiedenheit der Erkenntnisse nicht nur aus einer Verschiedenheit der Objekte, sondern auch aus einer Verschiedenheit der Mittel resultieren könnte, scheint der Ācārya zwar aufgestellt zu haben, um nachzuweisen, daß sich die vorstellende Erkenntnis auf reale Gegenstände bezieht, mit anderen Worten, daß trotz verschiedener Beschaffenheit Vorstellung und vorstellungsfreie Erkenntnis dieselben Gegenstände zum Objekt haben, andererseits aber will er mit dieser Theorie die Vierzahl der Arten gültiger Erkenntnis verteidigen. Dignāga hatte nämlich die Lehre entwickelt, daß es nur zwei Arten gültiger Erkenntnis gäbe- Wahrnehmung und Schlußfolgerung -, da es nur zwei Arten von Objekten gebe - eigenes und gemeinsames Merkmal der Dinge (svalakṣaṇa und sāmānya-lakṣaṇa, vgl. Pram.samucc. I, 2) -, setzt also den Grundsatz voraus, daß sich die Beschaffenheit der Erkenntnisse nur durch eine Verschiedenheit der zugrundeliegenden Objekte unterscheiden könne. Hiergegen richtet der Ācārya seine Theorie, daß es aufgrund verschiedener Erkenntnismittel vier Arten von Erkenntnissen geben würde,

---

262) Nach E.Frauwallner,'Landmarks in the History of Indian Logic', WZKSO, Bd. V, 1961, S.52. und Śaṅkarasvāmin vgl. E. Steinkellner, ebenda S. 156

263) Vgl. E.Frauwallner, Gesch.d.Ind.Phil.Bd.II, S.22

die alle das reale Ding zum Objekt haben (vgl.32,31-33).[264]

Das System des Ācārya wurde vom Vyākhyātṛ, bzw.Pravara, durch ein neues ersetzt, in welchem er jenen buddhistischen Grundsatz von der absoluten Parallelität von Beschaffenheit der Erkenntnis und Objekt zugrunde legte, aber trotzdem den Bezug der Vorstellung auf ein reales Objekt durch die Zurückführung der Verschiedenheit von vorstellungsfreier Wahrnehmung und Vorstellung auf eine Verschiedenheit des zugrunde liegenden realen Objektes beibehielt. Auch die Vierzahl der Arten gültiger Erkenntnis führt er auf einen Unterschied im realen Objekt zurück. (Vgl. 33,1-8)[265] Das Motiv, aus welchem heraus der Vyākhyātṛ die Theorie des Ācārya überholte, mag durch neuerliche Angriffe vonseiten der Buddhisten, die jene Verselbständigung des Erkenntnisinhaltes beim Ācārya im Sinne ihres Ākāra-vāda ausdeuteten, gegeben worden sein. Im Gegensatz zum Ācārya, der, soweit er sich nicht wie bei der vorstellenden Wahrnehmung ein vorher noch nicht behandeltes Gebiet vornahm, im großen und ganzen konservativ gewesen zu sein scheint, scheute sich der Vyākhyātṛ nicht vor heterodoxen Neuerungen, die bei der konsequenten Durchführung seines systematischen Ansatzes erforderlich wurden.

Śaṅkarasvāmin schließlich steht zwar grundsätzlich in der Tradition des Ācārya und verteidigt diesen gegen die Angriffe Vyākhyātṛs, scheint aber in manchen Fällen auch Neuerungen des Vyākhyātṛ übernommen zu haben.

---

264)"Wenn aber eingewandt wurde, daß Wahrnehmung, Sprache und (Schlußfolgerungs-)Merkmal, wenn sie die gleichen Objekte hätten, auch gleiche Erkenntnisse erzeugen müßten, so entgegnen hierauf einige: Auch bei Gleichheit im Objekt kann eine Verschiedenheit der Erkenntnisse aus einer Verschiedenheit der Erkenntnismittel resultieren, ...".

265)"Andere dagegen meinen: Eine Verschiedenheit der Erkenntnisse kann nicht aus einer Verschiedenheit der Mittel, sondern nur aus einer Verschiedenheit der Objekte resultieren. Was jene gültigen Erkenntnisse - Wahrnehmung, Schlußfolgerung und sprachliche Erkenntnis - angeht, so unterscheiden sie sich aufgrund einer Verschiedenheit ihrer Objekte: die Wahrnehmung erfaßt den realen Gegenstand mit allen seinen besonderen Bestimmungen, die Schlußfolgerung dagegen, insofern man die Umfassung (vyāpti, siehe O.Strauss, Indische Philosophie,

Auf jeden Fall läßt sich auch aus dem spärlichen Material, das uns die Überlieferung erhalten hat, erkennen, daß wir in dem Ācārya und dem Vyākhyātṛ zwei bedeutenden Gestalten des Nyāya-Systems gegenüberstehen und daß der Verlust ihrer Werke durch den ungenügenden Bericht Jayantas und die allzu abrupten Angaben Vyomaśivas in keiner Weise aufgewogen wird.

München 1924, S.165) kennt, den bloßen Träger (einer Gemeinsamkeit, d.h.das allgemeine Individuum einer bestimmten Klasse). Durch die Sprache entsteht eine Erkenntnis des durch sie bestimmten Gegenstandes der Sprache; denn eine Erkenntnis des Wortgegenstandes ohne Verbindung mit dem Wort ist nicht möglich".

(viśeṣadharmasambaddham vastu spṛśati netradhīḥ
vyāptibodhānusāreṇa tadvanmātraṃ tu laiṅgikī
śabdāt tu tadavacchinne (statt:tv atadavacchinnā)
vācye sañjāyate matiḥ
śabdhānuvedhaśūnyā hi na śabdārthe matir bhavet)

D. Stellungnahme:

Mit der vorstellenden Wahrnehmung ist, wie gesagt, der Bereich dessen, was als Wahrnehmung zu gelten hat, noch nicht vollkommen bestimmt. Schon Vātsyāyana bezieht auch die (ablehnende, annehmende oder indifferente) Stellungnahme (hānôpādānôpekṣābuddhayaḥ; eigentlich: 'die Vorstellung, daß man (etwas) ablehnen, annehmen oder vernachlässigen [soll]') mit in seine Betrachtungen über die Wahrnehmung ein, und zwar anläßlich der Unterscheidung zwischen Wahrnehmungserkenntnismittel und Wahrnehmungserkenntnisergebnis.[266] Er sagt: "Sinnliche Wahrnehmung ist die Funktion (vṛtti) der einzelnen Sinnesorgane mit Bezug auf ihre jeweiligen Objekte. Diese Funktion kann entweder ein Kontakt (sannikarṣa) oder eine Erkenntnis (jñāna)sein. Wenn es ein Kontakt ist, dann ist eine Erkenntnis das Ergebnis; wenn es eine Erkenntnis ist, dann ist eine ablehnende, annehmende oder indifferente Stellungnahme das Ergebnis" (NBh.zu NS. I, 1,3). Diese Behauptung Vātsyāyanas, die Wahrnehmung würde die Stellungnahme hervorbringen, hat sich nun bei eingehenderem Durchdenken als recht problematisch erwiesen. Man glaubte nämlich zu bemerken, daß, wenn man einen Gegenstand, z.B. eine Kapittha-Frucht, wahrgenommen hatte, die Stellungnahme nicht unmittelbar aus dieser Wahrnehmung entspringt, sondern ein Erschließen der Fähigkeit jenes Gegenstandes, Lust, Leid oder keines von beiden zu erzeugen, voraussetzt. Damit kam man aber in Konflikt mit dem Grundsatz des Nyāya-Vaiśeṣika, daß eine jede Erkenntnis nur drei Momente

---

266)Der Nyāya hat seit Vātsyāyanas-Zeiten an der Verschiedenheit von Erkenntnismittel (pramāṇa) und Erkenntnisergebnis (pramiti oder phala) festgehalten und diese Lehre nachdrücklich gegen die Angriffe der Buddhisten verteidigt (vgl. NM [KSS] S.66,15-68,5), welche lehrten, daß Erkenntnismittel und Erkenntnisergebnis nicht verschieden seien (vgl.Pram.samucc.I, 8: savyāpārapratītatvāt pramāṇam phalam eva sat ((zit. NM [KSS]. S.66,20)), = "Weil (die Erkenntnis) als mit Tätigkeit verbunden aufgefaßt wird, (nennt man sie) Erkenntnismittel, obwohl sie in Wirklichkeit nur Ergebnis ist").

umfaßt, einen des Entstehens, einen des Bestehens und einen des Vergehens, und nur in den beiden letzteren kausal wirksam sein kann. Denn dieser Grundsatz verbietet eine Trennung der Stellungnahme von der Wahrnehmung durch mehr als einen Erkenntnismoment; eine Schlußfolgerung aber ist ein mehrere Erkenntnismomente umfassender Prozeß.

Diese Problematik läßt nun Jayanta, nachdem er in einem Vers[267] die obige Bhāṣya-Stelle referiert hat, durch einen Opponenten folgendermaßen umreißen: "(Hier wird eingewandt:) Wie kann man die (Stellungnahme) - Ablehnung usw. - als das Ergebnis der bloßen Anschauung, die aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Objekt entstanden ist, betrachten, da doch (die beiden - die bloße Anschauung und die Stellungnahme -) durch eine ganze Reihe (aneka) von Erkenntnisvorgängen, anfangend mit der Erinnerung (, daß Kapittha- [Früchte] Mittel zur [Erlangung von] Lust sind), (voneinander) getrennt sind? D.h. - Wenn (jemand) aufgrund des Kausalkomplexes - Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand usw. - z.B. einen zur Gattung der Kapittha(-Früchte) gehörenden Gegenstand wahrnimmt, dann erinnert er sich daran, daß derartige Dinge Mittel zur(Erlangung von) Lust sind, (indem er denkt:) 'Durch einen derartigen Gegenstand ist früher einmal Lust in mir erzeugt worden'. Hiernach, (d.h.) nach dieser Erinnerung, entsteht bei jener (Person) die auffindende Betrachtung:[268] 'Auch dieser (Gegenstand) gehört zur Gattung der Kapittha-(Früchte)'. Nach dieser auffindenden Betrachtung entsteht die Feststellung, daß (somit auch der vorliegende Gegenstand) Mittel zur (Erlangung von) Lust ist, (in der Form:) 'Deshalb ist dieser (Gegenstand) ein Mittel zur (Erlangung von) Lust'. Hierauf entsteht die annehmende Stellungnahme : 'Da dieser Gegenstand, der zur Gattung der Kapittha(-Früchte) gehört, ein

---

267) 62,3-4: "Wenn der Kausalkomplex Erkenntnismittel ist, so ist die aus ihm (entstehende) Erkenntnis Ergebnis; ist aber diese (Erkenntnis ihrerseits) Erkenntnismittel, so ist die Stellungnahme Ergebnis" (pramāṇatāyāṃ sāmagryās tajjñānaṃ phalam iṣyate. tasya pramāṇabhāve tu phalaṃ hānâdibuddhayaḥ (statt: phalahānâdibuddhayaḥ).

268) D.h. die (den Grund [liṅga, sādhya] im Subjekt [pakṣa]) auffindende Betrachtung.

Mittel zur (Erlangung von) Lust ist, will (ich) ihn an (mich) nehmen (oder ergreifen)'. Inzwischen ist (aber) von der aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstandenen ersten Anschauung der Kapittha(-Frucht) auch nicht der kleinste Rest (wörtlich: nicht einmal mehr der Name) übrig geblieben. Wie kann da die (annehmende Stellungnahme) ihr Ergebnis sein?"(62,6-13).

Um die Lehre Vātsyāyanas gegen diesen Angriff zu verteidigen, referiert Jayanta zwei Theorien, deren erste er dem Ācārya zuschreibt: "Auf diesen (Einwand) entgegnet nun der ehrwürdige Lehrer: Der Einwand ist berechtigt; (denn) die Erkenntnisse (entstehen) tatsächlich in der (vom Gegner) angegebenen Reihenfolge. Aber wir behaupten ja gar nicht, daß die erste Anschauung Erkenntnismittel für(die Stellungnahme) - Annahme usw. -ist; denn (es verhält sich folgendermaßen:) Die erste Anschauung, welche aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand entstanden ist, ist zwar das Ergebnis eines Wahrnehmungserkenntnismittels, welches im Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand und dem übrigen Kausalkomplex besteht, aber sie ist selbst kein Erkenntnismittel, da sie eine Erinnerung erzeugt; denn auf sie folgt ja die Erinnerung, daß (ein zur Gattung der Kapittha[-Früchte] gehörender Gegenstand) Mittel zur (Erlangung von) Lust ist. Diese Erinnerung nun ist zwar nicht Ergebnis eines Erkenntnismittels, wird aber (ihrerseits)zu einem Wahrnehmungserkenntnismittel, da sie bei der Erzeugung der auffindenden Betrachtung eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes (eben der Kapittha-Frucht),[268] welche die Form hat: 'Auch dieser Gegenstand gehört zur Gattung der Kapittha-(Früchte)', mit dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand zusammenwirkt. Diese auffindende Betrachtung nun, die (also) aus einem Wahrnehmungs(erkenntnismittel) entstanden ist, wird ihrerseits als Schlußfolgerungserkenntnismittel bezeichnet, genauso wie die Erkenntnis des Rauches, da (man) aus ihr (scil. der auffindenden Betrachtung) die nicht unmittelbar gegebene Fähigkeit (des wahrgenommenen Gegenstandes), Lust zu erzeugen, er-

---

269)Statt 'indriyaviśeṣaparāmarśa' ist in Analogie zuS.63, 5 'indriyaviṣaye parāmarśa' zu lesen.

kennen kann, genauso wie (aus der Erkenntnis des Rauches) die Erkenntnis des ebenfalls nicht unmittelbar gegebenen Feuers entsteht. Obgleich es nun nach unserer Ansicht eine übersinnliche (selbständige Kategorie) 'Kraft' nicht gibt, so ist doch auch die (von uns akzeptierte) Fähigkeit in Gestalt des Gegebenseins der Gesamtheit der sichtbaren und unsichtbaren Ursachen - eigenes Wesen, mithelfende Faktoren usw. - nicht sinnlich wahrnehmbar. Deshalb ist die Erkenntnis'dieser zur Gattung der Kapittha(-Früchte) gehörende Gegenstand ist Mittel zur (Erlangung von) Lust' ebenso eine durch eine Schlußfolgerung, in welcher das Merkmal die Tatsache ist, daß[270)] (der vorliegende Gegenstand) von der gleichen Art ist (wie gewisse früher wahrgenommene[271)] Gegenstände), entstandene Erkenntnis wie die Erkenntnis 'Der Berg hat Feuer'. Obwohl nun diese Erkenntnis, welche in der Feststellung besteht,daß (der wahrgenommene Gegenstand) Mittel zur (Erlangung von) Lust ist, das Ergebnis eines Schlußfolgerungs(-erkenntnismittels) ist, so wird sie doch ihrerseits zu einem Wahrnehmungserkenntnismittel, da sie zusammen mit dem Kontakt von Sinnesorgan und Gegenstand die Erkenntnis erzeugt, daß es sich bei der Kapittha(-Frucht), welche ja Objekt des Sinnesorganes ist, um etwas Anzunehmendes handelt; und eben dies hatte der Kommentator im Sinn, als er sprach: "Wenn eine Erkenntnis Funktion (d.h. Erkenntnismittel) ist, dann ist (die Stellungnahme) - Annahme, Ablehnung und Gleichgültigkeit - Erkenntnisergebnis". (62, 15-63,7)...[272)]

---

270) 'tajjātīyatvaliṅgakam' ist zu lesen.

271)D.h. als mit der Folge fest verbunden wahrgenommene ...

272)Eine ähnliche Theorie findet sich bei Vyomaśiva:"(Einwand: 'Aber wie kann denn die Stellungnahme Ergebnis der Wahrnehmung (des Gegenstandes) - Substanz usw. - sein, da sie doch erst eine Zeit lang nach der Entstehung dieser Wahrnehmung (des Gegenstandes) - Substanz usw. - entsteht (Text: nanu dravyādijñānôtpattāv anekakālavyavadhānena (vielleicht anekakṣaṇavyavadhānena?) upādeyādi-jñānasyôtpatteḥ katham dravyādijñanaphalatvam?).' - (Antwort:) Indirekt (pāramparyeṇa). D.h.: Da man früher einmal erkannt hat, daß Dinge, denen(eine bestimmte) Gattung - zum Beispiel Substanzsein - zukommt, Mittel zur (Erlangung von) Lust bzw. Leid sind, erinnert man sich nach der Wahrnehmung eines (derartigen Gegenstandes) an die feste Verbindung "wem (diese bestimmte)

Die zweite Theorie, als deren Urheber Jayanta den Vyākhyātṛ nennt, lautet folgendermaßen: "Der ehrwürdige Erklärer aber meint: Die Reihenfolge der Erkenntnisvorgänge ist anders. Es ist zwar wahr, daß die erste Anschauung die Erinnerung erzeugt, daß (Kapittha[-Früchte]) Mittel zur (Erlangung von) Lust sind, aber (das Übrige verhält sich anders:) Durch die Erinnerung wird die (erste Anschauung) vernichtet; doch erzeugt sie noch im Zustand des Vernichtetwerdens die Feststellung, daß es sich (bei dem betreffenden Gegenstand,) z.B. der Kapittha(-Frucht), die ja Objekt des Sinnesorganes ist, um ein Mittel zur (Erlangung von) Lust handelt. Die annehmende Stellungnahme (schließlich) bezeichnen wir als identisch mit der Feststellung, daß (der betreffende Gegenstand) Mittel zur (Erlangung von) Lust ist, und gestehen ihr kein besonderes Sein zu.[273] Eine auffindende Betrachtung jedoch gibt es überhaupt nicht innerhalb (dieses Erkenntnisprozesses). Was aber sollte es für einen Zweck haben, Erkenntnisteile[274] anzunehmen, die man gar nicht wahrnehmen kann?" (S.63,9-13).

Ganz abgesehen von der Heterodoxie, die auffindende Betrachtung (parāmarśa) im Schlußfolgerungsprozeß zu leugnen,[275] streitet der Vyākhyātṛ also eineselbständige Stellungnahme ab,

---

Gattung - z.B.Substanz Substanzsein - zukommt, das ist Mittel zur Erlangung von Lust'. (Darauf entsteht) die auffindende Betrachtung (parāmarśa-jñānam) (in der Form) 'auch diesem Gegenstand hier kommt (jene bestimmte Gattung - z.B. Substanzsein - zu'. (Hierauf) stellt man fest: 'deshalb ist er ein Mittel zur (Erlangung von) Lust', (und) hiernach (entsteht) die positive Stellungnahme (wörtlich: die Erkenntnis, daß man ihn annehmen sollte [upādeyajñānam]). Infolgedessen ist sie indirekt Ergebnis der Wahrnehmung (des betreffenden Gegenstandes) - Substanz usw. -. Das Gleiche gilt auch für die Entstehung der negativen oder indifferenten Stellungnahme" (Vyom.S.561,22-29).

Nach dieser Darstellung Vyomaśivas ist die Stellungnahme indirekt Ergebnis der Wahrnehmung des Gegenstandes.Dagegen legen die Ausführungen Jayantas nahe, sie als Ergebnis der Feststellung, daß (der betreffende Gegenstand) Mittel zur (Erlangung von) Lust ist, (sukhasādhanatvaniścaya), aufzufassen. Ob es sich hier um zwei verschiedene Lehren innerhalb der Schule des Ācārya handelt, oder ob lediglich Jayanta ungenau referiert hat, läßt sich kaum entscheiden.

273)Freie Übersetzung von 'nânyat'.

274)'kanthā'eigl. = 'Fetzen'.

275)Der Vyākhyātṛ begründet seine Ablehhnung der Stellungnahme

indem er sie mit dem Erschließen der Fähigkeit des Gegenstandes, Lust zu erzeugen, identifiziert. Dies hat aber zur Folge, daß es sich bei der Stellungnahme nicht mehr um das Ergebnis einer Wahrnehmung handeln kann. Damit ist aber die Übereinstimmung mit dem Bhāṣya gefährdet. So läßt Jayanta denn auch einen Opponenten einwenden: "Aber hier soll doch das Ergebnis der sinnlichen Wahrnehmung untersucht werden! Die Feststellung der Fähigkeit (des Gegenstandes), Lust zu erzeugen, entsteht aber doch aus einem Merkmal (liṅga), nämlich der Gleichartigkeit (dieses betreffenden Gegenstandes mit früher wahrgenommenen Gegenständen), und ist somit ein Schlußfolgerungsergebnis und kein Wahrnehmungsergebnis" (65,7-8).

Der Vyākhyātṛ trägt als Entgegnung hierauf folgende Theorie vor: "Richtig; aber es gibt auch eine aus sinnlicher Wahrnehmung entstandene Feststellung der Fähigkeit (des Gegenstandes), Lust zu erzeugen, welche eine Schlußfolgerung (auf die Fähigkeit eines anderen Gegenstandes der gleichen Art, Lust zu erzeugen) allererst ermöglicht, - nämlich zur Zeit des Erfassens der (kausalen) Verknüpfung (eines Gegenstandes dieser bestimmten Art mit Lust) -, genauso, wie z.B. auch Rauch und Feuer in der Küche (miteinander verbunden) <u>wahrgenommen</u> werden, (so daß man später das eine aus dem anderen erschließen kann). Also hatte der Bhāṣyakāra diejenige Feststellung der Fähigkeit (eines Gegenstandes), Lust zu erzeugen, welche zur Zeit des Erfassens der (kausalen) Verknüpfung (eines Gegenstandes dieser bestimmten Art mit Lust) eintritt, im Sinne, als er die Stellungnahme als das Ergebnis der Wahrnehmungserkenntnis bezeichnete (65, 8-12). Die Stellungnahme ist (ja), wie gesagt, nichts anderes als eben diese Erkenntnis der Fähigkeit (eines Gegenstandes), Lust zu erzeugen 66,13-14)". Diese Fähig-

---

zunächst damit, daß sie nicht feststellbar sei (63,23-61,1), also mit der unmittelbaren Erfahrung, dannaber auch durch eine längere Argumentation, die zeigen soll, daß im Falle eines nur erschließbaren Gegenstandes die Stellungnahme nur dann erklärbar ist, wenn man keine auffindende Betrachtung voraussetzt (64,7-65,3).

keit des Gegenstandes, Lust usw. zu erzeugen, ist nicht als eine Kraft (śakti) im Sinne der Mīmāṃsā aufzufassen, so daß sie übersinnlich wäre. Vielmehr besteht sie lediglich in dem Gegebensein des eigenen Wesens (des Gegenstandes) und der mithelfenden Ursachen mit Ausnahme des 'Unsichtbaren' (svarūpa-sahakāri-sannidhānam eva śaktiḥ: 65,21; tad (= dharmādi = adṛṣṭa) itarasahakāri-svarūpa-sannidhānâtmikāyāḥ śakteḥ: 65,24-25) und ist somit ohne weiteres wahrnehmbar.

Die Wahrnehmung der kausalen Verknüpfung von Gegenstand und Lust kann nun nicht durch das Auge erfolgen, da nur das eine ihrer Korrelate, nämlich der Gegenstand, durch das Auge, das andere, nämlich die Lust, dagegen nur durch das psychische Organ erfaßt wird (65, 27-29). Infolgedessen nimmt der Vyākhyātṛ an, daß bei der Erkenntnis dieser kausalen Verknüpfung das psychische Organ als Sinnesorgan wirksam sei:[276] "Nachdem man die Lust oder (den Schmerz oder das Fehlen beider) durch das psychische Organ und den Gegenstand, z.B. die Kapittha(-Frucht), durch das Auge wahrgenommen hat, erkennt man durch das psychische Organ, daß dieser Ursache für jene ist (tasya kāraṇatā tatra)" (65,30 - 31).

Mit dieser Theorie hat der Vyākhyātṛ zwar äußerlich die Übereinstimmung mit dem Bhāṣya erzielt; dessen ursprünglicher Intention dürfte sie jedoch kaum entsprechen.[277]

---

276) vgl. S.55 ff.

277) Weder der Ācārya noch der Vyākhyātr geben eine Antwort auf die Frage, wie die vorstellende Wahrnehmung in Zusammenhang mit der Stellungnahme einzuordnen ist. Sie leiten vielmehr beide die Stellungnahme aus der ersten Anschauung, also der vorstellungsfreien Wahrnehmung, ab. Bei Vācaspati dagegen wird auch die vorstellende Wahrnehmung berücksichtigt (NVTT [KSS] S.102, 8 ff. [Kommentar zu der zu Anfang des Kapitels behandelten Bhāṣya-Stelle]): "'Wenn der Kontakt' die Wirksamkeit (vyāpārâ) des Erkenntnismittels, d.h. des Sinnesorganes und des übrigen(Kausalkomplexes), ist, 'dann ist die Erkenntnis'- die Anschauung oder das vorstellende Innewerden (savikalpakaṃ sākṣātkārijñānam) - 'Erkenntnisergebnis' d.h. Resultat);denn beide (vorstellungsfreie und vorstellende Erkenntnis) entstehen aus der Wirksamkeit des Sinnesorganes,d.h. dem Kontakt, und daß(bei der vorstellenden Erkenntnis) die Wirksamkeit des Sinnesorganes nicht durch die dazwischentre-

tende vorstellungsfreie (Erkenntnis) unterbrochen wird, werden wir bei der Besprechung der Wahrnehmung zeigen. 'Wenn (aber) die Erkenntnis' - die Anschauung oder die Vorstellung die Wirksamkeit des (in) Sinnesorgan usw. (bestehenden Kausalkomplexes)ist, 'dann ist die negative, positive oder indifferen Stellungnahme das Ergebnis'." Aus dieser Stelle ergibt sich, daß nach Ansicht Vācaspatis die Vorstellung unmittelbar nach der vorstellungsfreien, aber auch im Anschluß an die vorstellende Wahrnehmung entstehen kann. Aber Vācaspati versteht die Ausdrücke 'hāna-', 'upādāna-' und 'upekṣā-buddhi' eigentlich gar nicht mehr als 'Stellungnahme'; denn er sagt von der eigentlichen Stellungnahme: "Hierbei enthält die Erkenntnis 'das Wasser sollte man annehmen (oder ergreifen)' gar kein Innewerden (sākṣātkāra), da sie das durch zukünftiges Annehmen bestimmte Wasser (anāgatôpādānaviśiṣṭam salilam) zum Objekt hat (ālambamānā)". (NVTT [KSS] S.102,14-16). Infolgedessen kann sie nicht das geforderte Wahrnehmungsergebnis sein, und die Ausdrücke 'upādāna-buddhi' usw. müssen anders interpretiert werden: "Deshalb ist 'upādāna' als 'upādīyate'nena' aufzulösen (d.h. bedeutet das, aufgrund wovon angenommen wird), und 'upādānabuddhi' bedeutet die Erkenntnis, welche dasjenige ist, aufgrund wovon angenommen wird, (upādānam câsau buddhiś câty upādānabuddhiḥ)". Von dieser neuen Interpretation des Wortes 'upādānabuddhi' macht nun Vācaspati folgenden Gebrauch: "Zunächst entsteht die Anschauung des Wassers; dann die Vorstellung des Wassers; dann wird ein Eindruck (saṃskāra) geweckt, der Same ist für eine Erinnerung an die früher festgestellte Tatsache, daß Gegenstände von dieser Art Ursache der Stillung des Durstes sind; dann erinnert man sich an diese Tatsache; dann entsteht eine das Merkmal auffindende Betrachtung (liṅgaparāmarśa) (in der Form:) 'Auch dieser (Gegenstand) ist von 'dieser Art'. Diese das Merkmal auffindende betrachtende Erkenntnis nun, die ein Innewerden hinsichtlich des Merkmals enthält (sākṣātkāravat liṅge) (,also Wahrnehmungsergebnis ist), und welche durch die im Zustand des Vergehens befindliche Erinnerung an die Umfassung (vyāpti)unterstützt wird, wird aufgrund des (durch sie erzeugten) Schlusses auf die Tatsache, daß auch das gerade jetzt sichtbare Wasser Ursache zur Stillung des Durstes ist, 'upādānabuddhi' genannt. Denn auf diese Schlußfolgerung hin bemüht sich die betreffende (Person), insofern sie das Wasser zu ergreifen wünscht, und ergreift es. Auch darf man nicht meinen, daß die Anschauung oder die Vorstellung die das Merkmal auffindende betrachtende Erkenntnis nicht erzeugen könne, da sie durch die Erinnerung an die Umfassung (zu weit) (von dieser) getrennt sei; denn vermittels des durch sie geweckten Eindruckes kann sie Ursache sowohl der Erinnerung an die Umfassung als auch der auffindenden Betrachtung sein, auch wenn sie zu jener Zeit nicht mehr existiert. .." NVTT [KSS] S.102, 19- 103,4).

Verzeichnis der Abkürzungen

AD	Āgamaḍambara
Bibl.Ind.	Bibliotheca Indica
CSS	Calcutta Sanskrit Series
ChSS	Chowkhamba Sanskrit Series
Gesch.d.ind.Phil.	Geschichte der indischen Philosophie
Hist.Ind.Phil.	History of Indian Philosophy
JAOS	Journal of the American Oriental Society
KSS	Kashi Sanskrit Series
MUSS	Madras University Sanskrit Series
NBh	Nyāyabhāṣya
NM(KSS)	Nyāyamañjarī (Kashi Sanskrit Series)
NS	Nyāyasūtra
NV	Nyāyavārttika
NVTT	Nyāyavārttikatātparyaṭīkā
Ny.bi.	Nyāyabindu
Pram.samucc.	Pramāṇasamuccaya
Pram.viniśc.	Pramāṇaviniścaya
Praś.Bh.	Praśastapādabhāṣya
SK	Sāṃkhyakārikā
Śl.vārtt.	Ślokavārttika
SVV	Ślokavārttikavyākhyā
VS	Vaiśeṣikasūtra
VSS	Vizianagram Sanskrit Series
Vyom.	Vyomavatī
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Literatur - Verzeichnis

Abhinanda : Kādambarīkathāsāra. Hrsg.von Durgāprasād und Kāśīnāth Pāndurang Parab Kāvyamāla - 11, Bombay 1888

Asaṅga : Abhidharma Samuccaya. Hrsg. von Prahlad Pradhan, Visva Bharati Studies 12 Santiniketam 1950
: Yogācārabhumi. Hrsg.von Bidhusekhar Bhattacharya, Part I.University of Calcutta 1957

Bhagavadgītā ; Ausg. von S. Radhakrishnan, London 1949

Bhartṛhari : Vākyapadīya. Hrsg. von Gaṅgādhara Śāstri Mānavalli, Benares Sanskrit Series, Benares 1887

Catalogus Catologorum : Hrsg. von Th. Aufrecht, Leipzig 1891

Candramati : Daśapadārtha - Śāstra. Taishō - Tripitaka - Ausgabe, T 2138 Tokyo 1928

Chakravarti, P. : Origin and development of the Sāṃkhya system of thought. Calcutta Sanskrit Series XXX, Calcutta 1951

ders. : Yuktidīpikā, Calcutta 1938

Citsukha : Tattvapradīpikā.
Hrsg. von Swami Yogindrananda,
Kāśi 1956

Dasgupta, S. : A History of Indian Philosophy.
Vol.III, Cambridge 1952

Dharmakīrti : Nyāyabindu.
Hrsg. von Th. Stcherbatsky,
Bibl.Ind.No.7, St.Petersburg 1918

ders. : Pramāṇavārtikam.
Ed.by Rāhula Sāṅkṛtyāyana Appendix to
Bihar and Orissa Research Society.Vol.
XXIV/1938

ders. : Pramāṇaviniścayaḥ.
Hrsg. von Narthang, Bstan-gyur
fol. 259 a 5 ff, Mdo Ce (95)

Dignāga : Pramāṇasamuccaya.
Mysore University Publication:
Pramāṇa Samuccaya by Ācārya
Diṅnāga, edited and restored
into Sanskrit with Vritti (Diṅnāga's
own), Tika and Notes, Mysore 1930

Frauwallner, E. : 'Beiträge zur Apohalehre', WZKM,
44, 1937, S. 233 - 287

ders. : 'Beiträge zur Geschichte des Nyāya,
I.Jayanta und seine Quellen.'
WZKM, Bd. 43, 1936, S. 263 - 278

ders. : 'Bemerkungen zu den Fragmenten
Dignāgas.' WZKM Bd. XXXVI,
1. u. 2. Heft, S. 136 - 139

ders. : 'Die Erkenntnislehre des klassischen
Sāṃkhya-Systems.'
WZKSO Bd. II,1958, S. 84 - 139

Frauwallner, E. : 'Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung.' WZKSO. Bd. III, 1959, S. 83 - 164

ders. : Geschichte der indischen Philosphie Bd. I. Salzburg 1953 Bd.II. Salzburg 1956

Gautama : Nyāyadarśanam. Hrsg. von Tārānāth Nyāya-Tarkatīrtha und Amarendramohon Tarkatīrtha Calcutta Sanskrit Series No.XVIII Calcutta, 1936

ders. : The Nyāyadarśana of Gotama Muni with the Bhāṣya of Vātsyāyana, ed.with notes by Nyāyāchārya, Padmaprasād Śāstri and Hariram Śukla, KSS 43, Benares 1942

Hacker, P. : 'Ānvīkṣikī'. WZKSO Bd. II, 1958 S. 54 - 83

ders. : 'Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimiśra, ihre Zeit und ihre Bedeutung für die Chronologie des Vedānta'. In: Alt- und Neu-indische Studien, Bd.7, Walther Schubring zum 70.Geburtstag. Hamburg 1951, S. 160 - 169

ders. : Vivarta, Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen des Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1953, Nr. 5, Wiesbaden

Hemacandra : Pramāṇamīmāṃsā.
Übersetzt ins Englische von
Satkari mookerji
Sri Bahadur Singh Singhi
Jaina Series 1, Calcutta 1946

Jayantabhaṭṭa : Āgamaḍambara,
Manuskript - Fotokopie
Bhandarkar Oriental Institute,
Poona,
M.S. No.437 of I892 - 95.

ders. : Nyāyakalikā.
The Princess of Wales
Sarasvati Bhavana
Texts No. 17, Benares, 1925

ders. : Nyāyamañjarī.
Hrsg. von Gaṅgādhara
Tailaṅga Sāstri,
VSS No. 10, Benares 1895

ders. : Nyāyamañjarī.
Hrsg. von S.N. Sukla,
KSS No. 106,Benares 1936

ders. : Nyāyamañjarī.
In Bengali übersetzt und hrsg.von
Pañcānana Tarkavāgīśa, 2.Buch
(dvitīya khaṇḍa)
Kalkutta 1941

ders. : Nyāya-Mañjarī.
Ins Englische übersetzt von
J.V. Bhattacharyya, in:
The Calcutta Review, October 1952 ff.

Kalhaṇa : Rājataraṅgiṇī.
Vol. 1, Sanskrit text with critical notes, hrsg. von M.A.Stein,Delhi 1960

Kaṇāda : Vaiśeṣikadarśana.
Hrsg. von A. Thakur,
Darbhanga 1957

Kumārila : Ślokavārttika
Madras University Sanskrit Series 13,
Madras 1940

Maṇḍanamiśra : Brahmasiddhi.
Hrsg. von Kuppuswami Sastri,
Madras Government Oriental Manuscripts Series 4,
Madras 1937

Prajñākaragupta : Pramāṇavārtikabhāṣya.
Hrsg. von Rāhula Sāṅkṛityāyana
Kashiprasād Jayaśwal Research Institute, Patna 1953

Praśastapāda : Praśastapādabhāṣyam
(mit Vyomavatī).
Chowkhamba Sanskrit Series
Benares 1930

Ray, S.C. : Early history and culture of Kashmir.
Calcutta 1957

Rehmke, J. : Grundriß der Geschichte der Philosphie,
Bonn 1959

Renou,L. et Filliozat,J. : L'Inde Classique.
Vol.II, Paris/Hanoi 1953

Rhine, J.B. : Die Reichweite des menschlichen Geistes, Stuttgart 1950

Rhine, L.E. : 'Die geheimsvolle Welt jenseits der fünf Sinne!
Reader's Digest,Ausg.1961,
S.110 - 120

Ruben, W. : Die Nyāyasūtras. ZDMG
Leipzig 1928

ders. : Gesch.d.ind.Phil.
Berlin 1954

Śaṅkara : Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇam,
Madras Government Oriental Series XCIV
Madras 1952

Sanskrit-Wörterbuch : Hrsg.v.d.Kaiserlichen Akademie der
Wissenschaften bearbeitet von
O. Böhtlingk und R. Roth,
St.Petersburg, 1855 - 1875

Sinha, J. : History of Indian Philosophy,Vol.I
Calcutta, 1956

Sucaritamiśra : Kāśikā
Trivandrum Sanskrit Series No.XC
Part I, Trivandrum 1926

Stcherbatsky, Th. : Erkenntnistheorie und Logik nach der
Lehre der späteren Buddhisten.
Aus dem Russ.übersetzt von
Otto Strauss, München 1924

Steinkeller, E. : 'Die Literatur des älteren Nyāya'.
WZKSO, Bd. V. 1961, S.149 - 162

Strauss, O. : Indische Philosophie,
München 1924

Tarkavāgīśa,P. : Nyāyaparicaya.
Yādavpur, bengalisches Jahr 1340

Tucci, G. : Storia della filosofia indiana,
Bari, 1957
(Bibliotheca di cultura moderna 523)

Udayana : Kusumāñjali
Kashi Sanskrit Series - 30
Varanasi, 1957

Uddyotakara : Nyāyavārttikam
Hrsg. von Vindhyeśvari Prasād Dube
Bibliotheca Indica
(Nyāya-Vārtikum), Calcutta 1887

Ui, H. : The Vaiśesika Philosophy,
Oriental Translation Fund,
New Series, Vol.XXIV,London 1917

Umāsvāti : Tattvārthādhigama-Sūtra.
Übers.u.erläutert von H.Jaccobi
in ZDMG, Bd.60,Leipzig 1906,
S. 287 - 325 und 512 - 551

Umbeka : Ślokavārtikavyākhyā
(Tātparyaṭīkā), hrsg.von
S.K.Ramanatha Sastri,
Madras University Sanskrit Series 13,
Madras 1940

Vācaspatimiśra : Nyāyavārtikatātparyaṭīkā
Kashi Sanskrit Series 24,
Benares 1925

ders. : Tattvavaiśāradī,
Kommentar zu Pātañjala-Yogasūtra-
Bhāṣya-Vivaraṇam, s.unter Śaṅkara

Vādideva Sūri : Syādvādaratnākara
(Pramāṇatattvālokālaṅkāra)
Puṇyapattana - Ausg.
Vīrasaṃvat 2453

Vātsyāyana : Nyāyabhāṣyam
Kashi Sanskrit Series Nr. 43
s. unter Gautama

Vyomaśiva : Vyomavatī
s.unter Praśastapāda

Wayaman, A. : 'The Rules of debate according to Asaṅga', JAOS. Vol.78, 1958 New Haven, p. 29-40

Zangenberg, F. : 'Zur Erkenntnislehre der frühen Mīmāṃsā'. Diss.Wien 1960

Cam

19.5.64

9.75

1/